

性升华(rational sublimation)的智慧结晶。

由此可见,《周易》经典是中国历史从蒙昧走进文明的文献遗存,是中国文化从迷信走向科学的逻辑缩影,是中国哲学从巫术神话走到太极和合的符号象征。特别是以“保合太和”为标志的和合精神,既是中华传统易学的义理精髓,也是《周易》经典永葆无穷魅力的奥秘所在。

一、青铜时代的“三易之法”

中华大易文化的源头活水,传统义理易学的萌芽形态,最远可以追溯到夏商周三代文明时期,即现代考古学盛赞不已的“伟大的中国青铜时代”(the Great Bronze Age of China)。《周易》本是上古“三易之法”中最晚出现、最为完善的一种,既是殷商卜筮文化的和合体,也是三代巫史传统的集大成。

据《周礼·春官宗伯》记载:“太卜……掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。其经卦皆八,其别皆六十有四。”也就是说,“三易”的经卦符号系统和别卦组合方式是一样的,最明显的差异是形成的时代不同,相传的作者不一。按照汉唐时期通行的讲法,夏代易是《连山》,相传为神农所作;殷代易是《归藏》,相传为黄帝所作;周代易就是《周易》,相传为伏羲始作,由文王、周公父子相继充实。

当然,这些传说多半是西汉“宗经”之后学者描述的历史故事,并不是持之有故的学术定论。它们不仅缺少出土文物方面的考古证据,而且在传世文献的记载中也有很大出入。比如,《连山》就有两种说法,一说是伏羲所画,一说是神农所作。究竟谁是谁非,确实难以裁断。不过,按照《北堂书钞·艺文部》所引东汉桓谭《新论》的记载,《连山》与《归藏》在两汉时期仍然存在,并收藏在“兰

台”中(“兰台”是汉代的宫廷藏书室,相当于现代的国家图书馆)。

20世纪80年代,在湖北荆州王家台楚墓中出土了《归藏》残简,原以为它与《连山》一起于东汉末年的战火中彻底失传了。尚秉和先生在《周易尚氏学》中,曾把古书上有关《归藏》的卦名收进。看来,上古文化确实有过“三易”并行不悖的和合时代,后来以义理见长的《周易》被宗为儒术经典,从“三易”中脱颖而出,逐渐淘汰了《连山》和《归藏》,成为卜筮文化遗存下来的一朵奇葩。

如果进一步探索《周礼》太卜所掌管的“三易之法”到底有没有根本区别,那么,我们会发现它们的首卦明显不同。根据古人的追述与记载,《连山》的首卦是艮,其经卦的阴阳表示为☶,别卦的阴阳表示为☶;《归藏》的首卦是坤,其经卦的符号组合是☷,别卦的符号组合是☷;《周易》的首卦是乾,其卦符既可以是三画经卦☰,也可以是六画别卦☰。“三易”首卦不一样,这不仅表明形成它们的筮法系统有所区别,而且体现出来的义理蕴涵及其对后世的思想影响也有所差异。

简略地说,艮卦象征高山,《连山》易的命名意味着山连着山,即“两山相并,故曰兼山”。这一象征寓意与先秦墨家“兼相爱,交相利”的思想学说有渊源关系。墨家非常推崇夏禹治水的艰苦奋斗精神,史称“非禹者之道,不足为墨”。坤卦象征大地,《归藏》易的命名意味着叶落归根,万物皆藏于地中。这与先秦道家“人法地”的尚柔守静主张相一致,同时也是汉初黄老学派“清静无为”的思想源头。湖南(古属楚国)马王堆汉墓帛书《周易》、帛书《老子》和帛书《黄帝四经》一同出土,间接证明“黄老之学”与“三易之法”确实存在内在关联。乾卦象征天体运行,《周易》的命名除了与地名“周原”和朝代“西周”有关外,在更深的理想层面意味着“易道周普,无所不备”的普世伦理价值,这与先秦儒家“知天命”的理智态

度、“仁民爱物”的道德情感以及“穷理尽性”的求索精神相联系，是对中华民族生命智慧最准确的古典表述。

由此可见，从上古“三易之法”中可以分别开启出先秦儒、道、墨三家的思想学说，即从《周易》可开启儒家思想及其刚健学说，从《归藏》可开启道家思想及其柔顺主张，从《连山》可开启墨家思想及其兼爱观念。除此之外，“三易之法”对先秦阴阳家的五德终始循环，先秦名家的同异坚白之辨，先秦法家的形名法术以及先秦兵家的奇正对策，都曾产生过深刻的历史影响。可以毫不夸张地讲，象征夏、商、周三代文明最高成就的“三易之法”，是先秦诸子百家共享的文化思想源头。

二、轴心时期的“保合太和”

《庄子·天下篇》在描述上古“道术”被“百家之学”解析成战国“方术”时，称“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分”。后世学者喜欢据此著书立说，用差分化的阴阳观念笼统诠释《周易》的基本符号“—”和“--”，甚至根据东汉许慎《说文解字》所引早期道教《秘书》中“日月为易，象阴阳也”的修炼意象，视阴爻(--)和阳爻(—)为伏羲画卦时的本来面目。

其实，《天下篇》讲得非常清楚：“后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。”特别是在《乐经》失传之后，“配神明，醇天地，育万物，和天下”的原始和合境域接近支离破碎，几乎销声匿迹，以“一分为二，节节如此”的形式，遗存在传世的“五经”文献中。从《乐经》的“以乐为和”到《易经》的“以天为宗”，阴阳术数只是上古和合精神的虚拟符号，在学术思想领域扮演着“判天

地之美,析万物之理”的替身角色。正如《系辞》所言:“《易》有太极,是生两仪。”与“保合太和”的太极相比,“一阴一阳”充其量只是“道术”的简易虚拟与二元类推。

从中国哲学范畴逻辑结构看,太极本真地蕴涵着阴阳二元,内外浑然一体,“人人一太极,物物一太极”,保持着“古人之全”,守护着“天地之美”;而阴阳虚拟象征太和之道,内外截然分明,或“内阳而外阴”,或“内阴而外阳”,否泰各反其类,互为消长分数。因此,用尊卑有序、贵贱差等的阴阳观念概括《周易》的义理蕴涵,毕竟属于“假名为有”的矛盾俗谛,距离“不可思议”的太和真谛,尚有一步之遥。

简帛《周易》的相继出土和系统释读,特别是殷周甲骨和器物上所刻数字卦符的成功破译,以珍贵的考古文献雄辩地说明,易卦最初仅仅是自然数一、五、六、七、八、九的奇偶组合,与阴阳观念没有直接的历史关联。直到西汉初期,简帛《周易》中的卦爻符号仍旧使用数字“一”和“八”标记,没有形成明确的“阴爻”、“阳爻”术语系统。即便是在宗法社会流传千年的通行本《周易》,爻的题名方式至今仍然使用奇数“九”和偶数“六”,即只有“用九”、“用六”的象数凡例;而不使用抽象到虚性范畴的“阳”与“阴”,即没有“用阳”、“用阴”的义理说法。

从字源学和语用学的综合角度看,在殷墟甲骨卜辞里,只有“阳”字而无“阴”字。在通行本《周易》古经中,只有“阴”字而无“阳”字。在帛书本《周易》的《夬》卦里,忽然冒出了“阳于王廷”的卦辞。改“扬”为“阳”,恰好与《中孚》卦的“鸣鹤在阴”遥相呼应,有故意拼凑阴阳的做作痕迹。显然,这种随意修改经典文字的作法,是属于对上古筮法只用奇偶法则而无阴阳观念的不理解,暴露出帛书《周易》的抄写者很可能和秦汉之际的阴阳术士有关,以其阴阳家法替换远古的奇偶筮法。

1985年,我在《帛书周易注译》(中州古籍出版社1992年版,台湾出版的繁体本易名为《周易帛书今注今译》,学生书局1991年版)的前言《帛书周易浅说》中,曾以较多的篇幅详尽考释了数字卦的出现与中国文明起源的内在关系。依据丰富的地下出土资料,奇偶数字卦的史前演变,最远可以追溯到青铜时代之前的新石器时代(the Neolithic Age)。在距今约10000年的淞泽文化遗物上,发现了两组数字卦符。根据后世奇阳、偶阴的对应法则,这两组数字卦可转换成《周易》系统中的《遯》卦(䷠)和《大壮》卦(䷡),说明远在新石器晚期,我们的祖先有可能萌发了后世“非覆即变”的数字错综关系。与殷墟甲骨、周原甲骨和殷周器物(如著名的中鼎和新近的陶拍)上所发现数字卦最大的不同是,新石器时代遗物上的数字卦使用数字“一”、“三”、“三”,而青铜时代甲骨和器物上的数字卦,已将这三个容易混淆的数字记号,按照奇偶属性分别归并到“一”、“八”(六)内。这表明早期的易卦体系只与十进制筮数的奇偶属性有关,不仅无法与后起的阴阳观念建立一一对应关系,而且与近世数学的二进制编码不存在亲缘关系。

在《左传》和《国语》所记的众多筮例中,没有形成筮数奇偶与卦爻阴阳之间的对应转换法则。受战国时期阴阳术数的深刻影响,从《易传》开始才逐渐形成了“阳卦多阴”、“阴卦多阳”、“乾,阳物也;坤,阴物也”以及“阴阳合德而刚柔有体”和“一阴一阳之谓道”等比较系统的阴阳理论和刚柔学说。由此可知,“《易》以道阴阳”,并没有真实地呈现殷周时期《易经》文本筮占的本真和“本义”,只是精炼地概括了战国时期《易传》系统的诠释“体例”。其中的理由非常简单,当《周易》主要用于指导巫覡阶层从事占断吉凶、趋避祸福的决策活动时,文化知识系统只需祈祷鬼神的祭祀仪式和感应天地的占卜巫术,根本用不着“一阴一阳”的抽象概括、“继善成性”的道德诉求和“乾刚坤柔”的辩证反思。

从中国哲学范畴发展史考察,阴阳概念属于抽象水平极高的和合虚性范畴,并且可以进行随意的道德引申和多元的观念充实。秦汉以降,三教九流以及方技术数,无不援引阴阳概念成就其“一家之言”。如此普泛的哲学概念,纯粹虚拟的数理思维,决不可能在殷周卜筮文化的神秘氛围内自发产生,也不可能在巫术神话语境内自觉形成。只有当易卦所属的筮占程序彻底脱离了神秘的鬼神祭祀仪式,出现了规范的奇偶筮数组合,并且发明了奇→阳、偶→阴的对应关系和变易法则后,阴阳观念才有可能被援引到《周易》经典的解释学领域,逐步实现从“卜筮之书”到“义理之学”的创造性转换。

从现有的历史文献分析,最早使用哲学意义上的阴阳观念解释事物变化的思想家,是西周末年的太史伯阳父。据《国语·周语上》记载,周幽王二年(前780),西周泾水、渭水和洛水“三川”流域发生大地震,导致河水枯竭,引发岐山崩裂。担任周王室太史的伯阳父,既不用筮占程序,也不施感应巫术,直接依据“天地之气,不失其序”的自然法则,理性地揭示了地震的阴阳成因:“阳伏而不能出,阴迫而不能烝,于是有地震。”他还根据“国必依山川”的地缘政治假说,用虚拟的“数之纪”预言西周即将衰亡。因此,在《中国哲学范畴发展史(天道篇)》内,“阴阳”作为抽象的对偶范畴、虚拟的动态结构和弥漫的气质存在,只能从周太史伯阳父说起,不能从成书于殷周之际的《易经》推导出来。

在西周末年,伯阳父最早超越龟卜仪式和筮占程序,直接根据天地气化秩序和阴阳变易法则解释地震成因,并借鉴国家兴亡成败的历史经验提出准确的政治预见,这一划时代的思想解放和认识进步,标志着殷周卜筮文化人道化、三代巫史传统理性化的真正开始。换言之,这是中国古代学术走出青铜时代、进入“轴心时期”(the Axial Age)的理论前奏。当发展到孔子的“不占而已矣”和荀

子的“善为《易》者不占”时,《周易》经典的文本化才最终建构出“以道阴阳”的《易传》系统,逐渐形成了“保合太和”的易学传统。

事实上,在先秦诸子百家中,儒、道、墨、法、名、兵和阴阳等重要学派的创始人,直接面对“礼坏乐崩”的价值冲突,完全置身“天下无道”的生存危机,率直讲述自己的“道德之意”,力求建构“一以贯之”的理论体系。尽管从思想演变的内在逻辑讲,以“三易之法”为代表的上古巫术文化遗存,既是春秋诸子蜂起的学术远景,也是战国百家争鸣的诠释文本,但是,在前经学时代的“轴心时期”,具有原创性的大思想家,压根儿不知道用“注脚”的寄生方式表达自家的创新学说。他们或者以诗化的格言“道法自然”,陈述对宇宙奥秘的真诚体悟,如老子的《道德经》;或者以对话的方式“举一反三”,讲述对人生意义的至善理解,如孔子的《论语》;或者以寓言的体裁“藉外论之”,叙述对精神自由的审美追求,如庄子的《内篇》。除了战国末期韩非子的《解老》和《喻老》外,先秦诸子基本上没有注疏式的训诂章句。

从经典诠释学观点看,中国哲学的和合创新总是受核心话题和人文语境的双重制约,并在理论思维和诠释文本之间进行创造性的观念互动,形成纵横补偿、浑然对应的视域融合。一方面,青铜时代的“三易之法”深深影响着“轴心时期”的诸子百家,成为他们化解价值冲突、克服生存危机的文化历史资源;另一方面,“轴心时期”的诸子思想和百家学说,又远远超越了青铜时代的卜筮文化和巫史传统,通过对原始巫术的道德“祛魔”和对早期神话的理性“解构”,创立了堪与古希腊哲学媲美的先秦中国哲学。

《易传》是标志先秦中国哲学原创性的代表作,是卜筮文化道德提炼、巫史传统理性升华的里程碑,是“轴心时期”诸子思想和百家学说的集大成。按照《汉书·艺文志》的学术分类体系,《易传》是上古文化“六艺之术”的折中和辑要,是子学时代“九家之言”的

神,我们很难从中截然分出哪个概念是儒家的道德专利,哪个范畴是道家的艺术发明,哪个原理是墨家的逻辑独创,哪种学说是法家的政治权变。因此,有关《易传》到底属于儒、道、墨、法等“九家之术”中的哪一家,这一论题本身已经偏离了“保合太和”的大易之道。郭店楚墓竹简《老子》等珍贵典册的出土,足以证明在先秦原创时期,中国哲学只有“蜂出并作”、“相反而皆相成”的融突特征,没有水火不容、你死我活的博弈格局。“师法”之争,“家法”之辩,“门户”之见,皆源起在“立于学官”、拜为“博士”或“大学士”的经学时代,发生于“独尊儒术”、垄断“道统”或“圣经”的专制王朝。

三、民俗文化的“和合二仙”

通常,人们总是根据“正史”有关帝王将相的“本纪”和“列传”,以为中华民族几千年的文明史,就是一部放大的《三国演义》,似乎只有腥风血雨、你死我活的危急存亡之秋,而没有和风细雨、你追我赶的欣欣向荣之春。其实,文明的历史进程类似自然的生态演替,既有秋风的肃杀、秋雨的阴郁以及寒冬的严酷,又有春风的和煦、春雨的温润以及仲夏的骄阳。不可一世的专制王朝,固然有其草菅人命的残忍性,特别是在暴君肆无忌惮、昏君荒淫无耻、奸臣阉党玩弄权术、贪官污吏横行霸道之时,人文境域暗无天日,人生境况如同地狱。

然而,《易大传》早已有言在先:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”在专制王朝“一治一乱”的循环过程中,总会形成诸如“文景之治”、“贞观之治”之类的政治春天。在宗法社会“一分一合”的结构振荡中,总能出现诸如“秦皇汉武”、“唐宗宋祖”之类的英明君主。就连极端专制的清王朝,也曾有过“圣祖仁皇”、“康乾盛世”。更何况在“山高皇帝远”的边缘地区,在“人烟隔水见”的

结草庵隐居。其后，唐玄宗天宝年间(742~755)，禅宗南岳一系石头和尚山希迁在此创建伽蓝，号寒山寺。张继(生卒年不详)于天宝十二载(753)中进士，他到姑苏城外寒山寺投宿客居的时间，适逢石头希迁弘扬“曹溪心法”，从寺院悠扬的夜半钟声里，隐约能够想象出中国佛教禅宗对民间风俗潜移默化的巨大影响。

寒山寺不仅因《枫桥夜泊》名闻遐迩，而且因“和合二仙”尽人皆知。在过去，民间欢度春节贴年画时，总有“和合二仙”的偶像，以此祈求合家吉祥止止，全年和乐融融。“和合二仙”的原型，正是寒山与拾得两位诗僧。至今，寒山寺内有清代画家罗聘和郑大焯所作的寒山、拾得、丰干画像石刻，在庑殿内陈列着寒山和拾得的塑像。

据《景德传灯录》、《祖堂集》、《宋高僧传》和《古尊宿语录》等文献追述，寒山、拾得、丰干是唐代三大奇僧，互为莫逆之交，同时隐居在浙江天台山国清寺，因此号称“天台三圣”或“国清三隐”。按照习俗传说，寒山是文殊菩萨的化身，拾得是普贤菩萨的化身，丰干是阿弥陀佛的化身。不过，这三位不详其姓氏籍贯、不知其生卒年月、来去杳无踪迹的高僧隐士，均因特异、怪诞、近乎癫狂的行迹著称于世，以奇骨、清韵、充满禅机的诗文垂名于史。“三圣”之中，寒山的诗文成就最高，影响最大，有《寒山诗》三卷三百余首传世。他一扫六朝以来艳丽绮靡的阴柔文风，专注于生命智慧的活泼呈现，以脱俗的气韵抒情警世，以玄妙的机锋说理悟道，自称“家有《寒山诗》，胜汝看经卷。书放屏风上，时时看一遍”。确实如此，《寒山诗》多用村言口语，诙谐幽默，妙趣横生，堪称唐诗中的上乘精品，令人百读不厌，回味无穷。

秦汉以后的中国历史，总是以吊诡的融突特征体现着传统文化的和合精神。寒山、拾得、丰干都是出家不入俗的奇僧隐士，对功利荣华不屑一顾，有“富贵于我如浮云”的隐逸气象。寒山在有

生之年,“面貌枯瘁,布襦零落,戴桦皮冠,穿木屐”,常栖身于寒岩幽窟之中,“或叫噪凌人,或望空漫骂”。丰干平日虽为国清寺春米,但行为更加突兀,“剪发齐眉,衣布裘”,常乘老虎云游各地,以净水为人治病。拾得则是丰干在天台山道中拾到的弃婴,由国清寺僧人抚养长大,在厨下供役,平素疯疯癫癫,时常捡拾食堂里的残食盛于竹筒,供养朋友寒山以及山中鸟兽。可是,等他们涅槃以后,声名接踵而至。从宋代开始,他们那些口语化的诗篇逐渐为人推崇。雍正十一年(1733),清世宗爱新觉罗胤禛册封寒山为“和圣”,拾得为“合圣”,并称“和合二圣”或“和合二仙”。在近世日本和现代美国,寒山一度成为学者研究的对象,青年效法的偶像。

我们且不问雍正皇帝是否有资格册封圣仙,单说从“天台三圣”到“和合二仙”的象数分解,就足以看出雅俗文化的融突特征及其对和合精神的不同感悟。在中国大乘佛教里,寒山的法身是文殊菩萨,以五台山为道场,驾狮子侍奉在释迦牟尼佛左侧,是“大智”的象征。拾得的法身是普贤菩萨,以峨眉山为道场,乘白象侍奉在释迦牟尼佛右侧,是“大行”的象征。文殊和普贤是众菩萨的首领,辅佐“世尊”教化弘法。丰干的法身则是西方极乐世界的阿弥陀佛,以观世音和大势至为侍从菩萨,在弥陀信仰里称为“西方三圣”。从“西方三圣”到“天台三圣”,佛主不变,菩萨全换,以偶像崇拜的方式,曲折地反映了中国佛教天台与净土两宗的融合趋势,即“台净合一”。而在雍正所封的“和合二仙”里,丰干作为佛主的化身竟被遗忘,左文殊、右普贤的“智”、“行”大和合被刻意肢解,强行纳入“一阴一阳之谓道”的二分法内,听候“帝力”的颐指气使。寒山是“和仙”,勉强留守中国,保持一团和气。拾得是“合圣”,只好东渡日本,带走精诚合作。由此可见,经过皇权的非法干涉,李唐王朝的“天台三圣”到雍正王朝就变成了“和合二仙”,乃至最后只剩下孤零零的“寒山一寺”。

但是,在真正的民俗文化中,和合精神浑然一体,绝对不可分割。特别是在婚礼上,和合是喜庆之神,象征夫妻结拜是天作之合,你中有我,我中有你,朝夕和谐相处,百年白头偕老。《系辞传》讲过:“天地氤氲,万物化醇;男女构精,万物化生。”说明夫妻双方结为连理、两性交媾生育子女,两代生命息息相通,家庭组织已变成超越个人之上的生命和合体。现代婚姻社会学研究同样证明,由夫妻双方和子女构成的三元核心家庭,既是最稳定的社会结构,也是最和谐、最快乐、最幸福的生命组合。因此,在和合年画上,有一个非常天真的小孩怀抱一个神奇的“中国盒子”,从里面依次飞出五只蝙蝠,寓意着《尚书·洪范》所说的人生五大幸福:“一曰寿,二曰富,三曰康宁,四曰攸好德,五曰考终命。”将这“五福”和合起来,就能具体落实士、农、工、商“四民”的终极关怀。清代将“和合”尊为“二圣”或“二仙”,从表面上看,仿佛抬高了民间和合理念的文化地位,其实是对中华和合精神的无端曲解和两极分化,是在“月落乌啼霜满天,江枫渔火对愁眠”的夜半时分,敲响了偶像崇拜的寒山警钟:释迦牟尼涅槃之后,阿弥陀佛接引之前,雍正皇帝僭越“世尊”,大清帝国妄称“净土”。

尽管有帝力的干涉和皇权的曲解,大易和合精神毕竟体现了中国传统文化的勃勃生机。在儒、释、道三教伦理的融突中,“保合太和”的《周易》经典始终起着“乾坤信使”和“月下老人”的牵线搭桥作用。从西汉武帝开始,《周易》逐渐成为经学时代的第一经典,对汉唐儒学的发展影响甚大。东汉魏伯阳撰写《周易参同契》,将大易的卦象符号、黄老的养生理论和炼丹的炉火秘诀参验契合,融为一体,从而成为中国道教各派的思想来源,被尊为“万世丹经之祖”。魏晋王弼、韩康伯以老、庄注解《周易》,促成“得意忘象”的玄学思潮,为中国僧人准确理解印度大乘佛教的“不真即空”和“般若无知”,提供了最佳的义理参照系统。在一定意义上可以说,如果

没有魏晋玄学对《易》、《老》、《庄》“三玄”的义理诠释,仍然滞泥于两汉经学的感应象数,中国文化根本无法真实理解和切身感受大乘佛学“不生不灭,不垢不净,不增不减”的般若智慧。唐代学者李通玄青年时期钻研易理,不惑之年专攻佛典,所著《新华严经论》四十卷,用《周易》思想诠释《华严》义蕴,在华严宗派内堪称独创,在佛典论藏里别具一格。例如,他把《艮》卦比作大智文殊,《震》卦比作大行普贤,《兑》卦比作大悲观音,使易学卦象与菩萨偶像和合一如,为凡夫俗子进入“华严大海”开启方便法门。明代高僧灵峰藕益,少年学习儒家典籍,捍卫孔孟“道统”,曾撰写《辟佛论》数十篇,成年后阅读莲池祿宏的《自知录》和《竹窗随笔》,方悟“攻乎异端”,贻害无穷,于是效仿地藏菩萨发“四十八大愿”,并师从慈山德清出家修行,改名智旭,一生综合天台、法相、华严、净土诸宗教义,提倡儒、释、道三教同源一理,著有《周易禅解》十卷,用禅宗思想诠释《周易》经典,在义理易学中独树一帜。

概言之,只要超越“一阴一阳”的二元对立模式,摆脱“《春秋》大一统”的经学儒术窠臼,不仅民俗文化洋溢着“五福”一应俱全的和合情趣,而且精英文化也激荡着“三教”一以贯之的和合理想。《周易》经典的“保合太和”,体现了中国文化有容乃大、海纳百川的非凡气魄、恢宏气度和博大气象,因而成为雅俗共赏的价值理念,不树偶像的精神信仰以及妙合而凝的理论思维。

四、理论思维的“唯变所适”

一个民族要想顶天立地,扭转乾坤,昂首屹立于世界民族之林,就一刻也不能没有基于生命智慧的自我创造,不能没有源于自然智能的理论思维。《周易》经典的逻辑结构和思维模型,既不是“一阴一阳”的二元对立,也不是“天人之际”的神秘感应,而是“保

合太和”的三极之道，即天、地、人三才分道，通过人文参赞化育的创造性活动，“财成天地之道，辅相天地之宜”，不断回溯到“易有太极”的元始和合视域。因此，《说卦传》指出：

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

显然，天道的阴阳，地道的刚柔，人道的仁义，都是根据“一阴一阳”的差分原则虚拟出来的二元对待结构，它们只有在“三极之道”的和合统摄下，才能并育而不相害，并行而不相悖。否则，阴阳内外对峙，刚柔相互克制，仁义彼此抵消，“保合太和”的道德理想，就难以实现“六位而成章”的至善目标。所以，帛书《周易》的《要》篇认为，阴阳、刚柔和仁义这六个二元化概念，不足以“尽称”变易之道的损益蕴涵：“故《易》之为书也，一类不足以亟之，变以备其请（情）者也，故胃（谓）之《易》。”

从中国哲学范畴逻辑结构论讲，阴阳只是气质性的类概念，确实不足以拟议天地万物的一切变化情状。只有遵循“兼三才而两之”的太极之道，才能涵摄阴阳二气，和谐刚柔二性，中正仁义二德，对人生天地之间的和合视域进行仰观俯察、彻上彻下的科学认知和哲学把握。对此，《系辞下传》有非常精炼的理论概括：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”

受秦汉之际阴阳术数的影响，人们往往只用阴阳之象类推天地万物，使五彩缤纷的宇宙大千世界、姹紫嫣红的自然生态系统，衰减成黑白分明的二元色谱。特别是宋元以来的（河）图（洛）书易学，将“保合太和”的大易文化蜕变成圆点排列、数字组合的黑白配

色游戏,和合创造的人文精神几近枯竭。在阴阳二元对立的诱导下,中国传统哲学曾出现过一系列充斥矛盾张力的二元化思辨,诸如义利之辨、公私之辨、理气之辨、君子小人之辨、道心人心之辨、天理人欲之辨。这些思辨在特定的语境中,是水火不容的二难取舍。比如宋明理学的“理欲之辨”和“存理灭欲”主张,就背离了“保合太和”的大易精神,嬗变成“忍而残杀之具”。

从考古人类学角度看,《周易》经典思维的文化源头,是殷周时期的龟卜形象和筮占数理。因此,象数思维是整个传统易学的逻辑基础,是后世艺术形象思维和科学抽象思维的和合本体。在一定意义上讲,没有汉代易学的象数推衍,就没有宋代易学的义理发挥。特别是象数思维中的意象思维,是以自由联想和类比推理为自然法则的创造性思维。中国传统文化在唐诗宋词、写意绘画、书法园林等领域取得的伟大艺术成就,与“易者,象也;象也者,像也”的《周易》象数思维及其和合审美,有着内在的必然联系。

从原始的象数和合思维出发,中华易学进一步创造出神奇的太极思维。易学太极思维的经典根据,是《系辞上传》所说的“易有太极,是生两仪。两仪生四象,四象生八卦。八卦定吉凶,吉凶生大业”。根据数论原理,这是一个以微分离散和积分迭合为基础的和合生成序列,即和合太极系列。北宋易学家邵雍以“一分为二”概括这一和合序列的数理特征,有失片面,影响消极。所以,清初方以智撰写《东西均》,用“合二而一”的“ \therefore ”符号补偏救弊,全力矫正邵康节先天易学的失误。其实,在太极生成八卦的过程中,既有“一分为二”的微分离散,同时又有“合二而一”的积分迭合。否则,一味剖分下去,只有无序的象数碎片,不可能出现有序的卦象组合。由此可见,神奇的太极思维,是现代逻辑演绎分析思维和归纳综合思维的浑然和合整体。

有关太极思维的动态进程，北宋周敦颐在《太极图说》中，作了极其简练的宇宙论陈述：

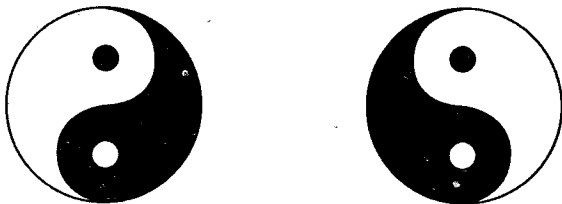
无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。

五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。“乾道成男，坤道成女。”二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。

其中的范畴逻辑结构，可用图式简明表示如下：

太极 $\xrightarrow{\text{动静}}$ 阴阳 $\xrightarrow{\text{变合}}$ 五行 $\xrightarrow{\text{妙凝}}$ 男女 $\xrightarrow{\text{交感}}$ 万物

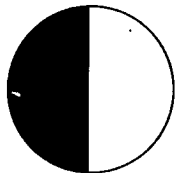
周敦颐在太极之上虚拟无极，曾在南宋朱熹和陆九渊之间引发了著名“无极太极之辨”，牵涉到对无限和有限的逻辑概括、义理充实等极其复杂的本体论问题，在此从略不谈。单就上述的太极生成序列而言，我们千万不要把太极图看简单了，以为它不过是一对颜色单调的阴阳鱼。



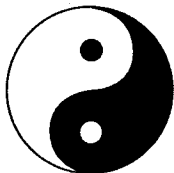
尽管色彩单调，黑白分明，图案简易，但太极图却是中国传统哲学和合思维的阴阳象征，其中的S曲线像一条盘旋飞舞的中国龙，两条阴阳鱼环绕拥抱，正反旋转，镜像对称，象征大易之道阴中

有阳,阳中有阴,循环往复,变化无穷。

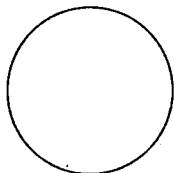
相比之下,西方哲学的理性思维植根于古希腊哲人亚里士多德的二值逻辑,非此即彼,主客二分,二元对立,不具有和合意蕴。倘若用阴阳图像表示,就是下面左侧的“阴阳二元对立图”。它“动而无静,静而无动”。以佛教文化为代表的古印度哲学,其思维模型是以般若智慧为解脱动力的本真之空,即《心经》所说的“色不异空,空不异色,色即是空,空即是色”,或《中论》所讲的“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出。能说是因缘,善灭诸戏论。我稽首礼佛,诸说中第一”。若用图式表示,就是下面右侧的“无阴无阳般若图”。它不动亦不静,不静亦不动。而以《周易》经典为集大成的中国哲学思维,则是下面居中的“阴阳和合太极图”。它“动而无动,静而无静,神也”(《通书·动静第十六》)。



阴阳二元对立图



阴阳和合太极图



无阴无阳般若图

太极图所潜藏的无穷奥秘,既是《周易》经典无穷奥秘的图像缩影,也是中华文明自强不息、生生不已的符号象征。如果用最简单的方式表述,太极思维的神奇魅力源出于“保合太和”的道德理念,其演算规则只有一条,即“唯变所适”的随时调谐。据说,“天台三圣”中的丰干,遇到有人请教佛理,但说“随时”二字,更无他语。北宋程颐在《易传序》里,也用“随时变易以从道”总结义理易学的道德精粹。“随时”二字所体现的义理蕴涵,与其说是大乘佛法的缘起禅机,不如说是中华易学的和合真谛。

五、人文精神的“生生之易”

当“保合太和”的价值理念落实到人生践履的具体行为时，“唯变所适”的太极思维和“随时变易”的生命智慧，就转换成自强不息、生生不已的和合人文精神。《易大传》说：“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”又说：“成性存存，道义之门。”在此，《易传》的“生生”和“存存”，是对《易经》首卦“乾乾”的最好注解。透过“生生之易”、“存存之门”和“乾乾之惕”，我们可以从下面三个方面，概略地把握《周易》义理学的和合理想及其人文精神。

1. 自强不息、厚德载物的乾坤健顺精神

明清之际的王夫之在《周易内传》中认为：“《周易》并建《乾》《坤》以为首，立天地阴阳之全体也。全体立则大用行，六十二卦备天道人事、阴阳变化之大用。”从通行本《周易》“非覆即变”的对偶卦序上看，船山先生的这一“《乾》《坤》并建，以统全《易》”的易学洞见，确实比东汉郑玄、唐代孔颖达等人力主《周易》以《乾》卦为首的正统观点，意味更加深长。

从象数易学的观点看，“法象莫大乎天地”，《乾》卦䷀象征天时，《坤》卦䷁象征地利。人生天地之间，天时地利，因人而和。因此，只要承诺大易文化的精髓是“保合太和”，那么就必须肯定《乾》、《坤》两卦是进入《周易》经典的象数大门。通行本《周易》的对偶卦序是以乾坤为首，象征伏羲始作八卦，一画开天辟地，人类从动物界的冬眠状态智能觉醒，成为会自我创造的和合存在。

从义理易学的观点看，“乾坤，其《易》之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”《乾》卦称父，取义刚健；《坤》卦称母，取义柔顺。人作为天地间最柔弱的和合存在，以其伟大的理论思想，“与天地合其德，与日月合

其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”，成为参赞化育的道德主体。

从象数与义理的和合观点看，《乾》卦的《大象》是：“天行健，君子以自强不息。”《坤》卦的《大象》是：“地势坤，君子以厚德载物。”将自强不息的进取精神与厚德载物的博大情怀和合起来，就能够完整准确地领会中华民族的和合人文精神。也就是说，我们既要拼搏进取，生命不息，奋斗不止，又要雍容大度，虚怀若谷，柔顺恬静；既要轰轰烈烈、热热闹闹，又要温温顺顺、冷冷静静，在一阴一阳、一刚一柔、一健一顺的融突旋律中，悉心体贴中华民族的和合精神。

2. 穷则思变、变通恒久的信息感应法则

《杂卦传》说：“革，去故也；鼎，取新也。”从发展的角度看，革故鼎新的变易精神，才是《周易》经典千古传承不绝的内在动因。《系辞下传》还进一步总结出人间正道的变易规则：“《易》穷则变，变则通，通则久。是以自天祐之，吉无不利。”确实如此，天命的福祐来源于人道的变通。按照中医学说，个体生命的生理痛苦源于气血阻塞不通，心理烦恼源于情志郁结不通。只要活血化瘀，开胸舒肝，就能心情舒畅，永葆活力。根据信息理论，组织机构的内耗和损耗，社会系统的牢骚与积怨，根源于沟通渠道不流畅，协商制度不健全，利益协调不公正。只要坚持“仁义中正”的和合原则，就能确立“随时变易以从道”的人极准则。

据《世说新语·文学篇》记载，净土宗始祖、东晋高僧慧远曾经说过：“《易》以感为体。”真可谓一语道破天机。《周易》本为“卜筮之书”，“三易之法”均属巫覡感应天地的数理卦式。因此，在《周易》经典中，感应法则是象数易学和义理易学的和合基点。例如，《周易》下经首卦《咸》讲述了无心的自然感应。《彖传》如是说：

咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男

下女，是以亨利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

两汉经学，特别是汉代象数易学，推崇“天人感应”，甚至导致讖纬。运用现代信息科学原理分析，中国古代文化中的种种神秘感应，即所谓“神通”现象，除了有意制造神话故事外，绝大多数情形根源于对信息感应本质及其传递方式缺少理性的洞察和实证的研究。

当然，信息沟通不可能完全化解价值冲突。在一定的历史境域，人们并非都是“当局者迷”。特定格局内的博弈者，多数非常清楚他们的利益目标和既定策略。因而，在信息完全和沟通充分的条件下，仍然会发生种种摩擦，甚至导致流血冲突。比如，戊戌变法中的激进派与守旧派，谁都明白“立宪”改革意味着什么。如果说康有为的《公车上书》和《孔子改制考》说得不够清楚，那么谭嗣同的《仁学》讲得足够透彻。他在《仁学界说》中要求的“四通”，即“中外通，上下通，男女内外通，人我通”，其蕴涵的道理绝对正大光明，符合世界万国政治的民主化进程。可是，这位求通的“君子”，在慈禧太后的计谋中，在袁世凯的权术下，还是被送到北京菜市口凌迟处决，为中国近现代的变法运动流出了第一滴殷红的鲜血。

如此说来，没有“保合太和”的化解之道，单纯的变法求通，注定会以变法者的壮烈牺牲而宣告终结。商鞅领先，谭嗣同殿后，在资源高度垄断的专制时代，《周易》的变通法则，总是以暴力和流血的极端融突方式，无情地为自己开辟走向和合的崎岖小路。

3. 保合太和、万国咸宁的融突化解原理

孔子讲过：“己所不欲，勿施于人。”这确实是整个道德生活世界普适的黄金准则。自己不想要的东西，就不要强加给别人。你不喜欢遭受战乱洗劫，蒙受恐怖袭击，那就不要对别人进行侵略和掠夺。尽管人类的这一古老道德原理，从“轴心时期”就开始不停

地唠叨,一直宣讲到“后冷战时期”,但是,随着生存资源不断匮乏,生存竞争不断升级,紧接“冷战”而来的是更加激烈的冲突,即“恐怖主义”与“反恐战争”的殊死较量。“9·11”事件和巴以冲突,使世界爱好和平的人再度陷入困惑,甚至有些绝望。目前,我们确实不知道,有什么样的大智慧、大行愿和大慈悲,能让哈马斯(伊斯兰抵抗运动)的“肉体炸弹”和以色列的“定点清除”同时从国际频道中消失。这两种极端的行为方式,都是以生命的毁灭策略,疯狂从事注定“双输”的零和博弈。

不过,我们的希望仍然可以寄托在《周易》经典的和合智慧上:“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万物咸宁。”中华大易文化及其和合精神,总有一天能够感化日益疯狂的恐怖症候,化解人类共同面临的价值冲突,使基于和合精神的和生、和处、和立、和达与和爱五大原理,成为全球化时代的基本价值理念。这或许就是我们研究义理易学的学术使命与时代意义。

这本《周易义理学》本来是由我设计和承担的山东大学易学与中国古代哲学研究中心课题,后因多种因缘,改由祁润兴博士完成。课题的最初构想是:

《周易义理学》以历史为线索,以《周易》经传及其他易学著作作为研究对象,主要探讨易学中义理源流、理论体系和治《易》方法的内涵,以及它们与象数学理论方法的内在关系和形成原因,逻辑地说明义理易学在中华传统易学发展过程中的地位作用,科学地展现义理易学与象数易学此起彼伏、互含互动、相辅相成、融突和合的大易文化景观。

祁润兴博士探赜索隐,钩深致远,抉精发微,迭出创见,圆满完成了易学中心的《周易义理学》课题。1979年9月1日,我在《周

易思想研究》(湖北人民出版社 1980 年版)一书《前言》里,曾提出自己在 20 世纪 60 年代初进行《周易》思想研究的三个目的:

一是试图按照历史的本来面目研究古代思想,恢复《周易》的原貌;

二是《易经》和《易传》是反映两个不同历史时期与思想体系的著作,以《传》解《经》,只能搞乱古代思想,应当严格区分开来,历史地、具体地进行剖析;

三是想通过《易经》思想的研究,弄清我国科学思维的萌芽是从什么时候开始的,科学思想的萌芽是怎样同宗教相联系的。

由于受当时学术语境和叙述方式的时代局限,《周易思想研究》虽说是“文革”之后的首著,具有开拓创新的学术意义,但在探索科学思维萌芽方面,当时实际上能够做的事不多,可以讲的话更少,因此留下不少遗憾。祁润兴博士的《周易义理学》,可以看作是对 20 多年前《周易思想研究》的继续和深入。它的最大特点是,通过追根溯源,从卜筮文化和巫史传统中发现了科学思维的系统萌芽,并将和合学的理论思想和逻辑方法,全面贯彻到义理易学的研究中去,以翔实的史料、严谨的分析、雄辩的逻辑和优美的文笔,在全新的视域下揭示了中华义理易学的融突特征与和合精神,这对于现代易学的健康发展,无疑具有重要的学术价值。

“道通天地有形外,思入风云变态中。”其道思自得,成此佳作,是为序。

张立文

2004 年 4 月 20 日

于中国人民大学孔子研究院

前言 望洋兴叹

在上古文化典籍中,《周易》文本最难训诂,其中的义理最难解说。究其原因,至少有三:一是《周易》的文章体裁属于仿甲骨卜辞创作的寓言故事,文字古奥简朴,义蕴含蓄深远,风格雄浑超逸,具有言之不尽、回味无穷的意象空间;二是《周易》的思维方式是原逻辑(proto-logic)水平的象数思维,象征元素的组合联想和自然数列的秩序结构浑然一体,与现代科学高度抽象的逻辑思维不属同一类型;三是《周易》的价值观念是随机性的“中正”与境域化的“太和”,与现代价值观是非截然分明、善恶二元对立不完全兼容。

有鉴于此,用现代科学话语解读《周易》文本,用哲学理论思维研究义理易学,真有点儿像《秋水篇》所讲的“埳井之蛙”,“规规然而求之以察,索之以辩,是直用管窥天,用锥指地也”。为了不至“长见笑于大方之家”,笔者甘愿以“井蛙之见”,管窥《周易》文本的“至大之域”,期望亲眼目睹其一鳞半爪;以“河伯之叹”,锥指义理易学的“大义之方”,企求切身感受其一点一滴。在望洋兴叹之际,决不敢“欣喜自喜,以天下之美为尽在己”,声称一举破译了《周易》千古奥秘,狂言彻底解读了伏羲画卦旨意。

按照《庄子》所说的寓言故事,井底之蛙之所以只能窥视天空一角,不可纵览大海全域,是由于受狭隘生存环境的空间拘束;仲夏之虫之所以只能感受风和日丽,不可见识冰天雪地,是由于受短

卜与筮占是那时的主流文化，巫觋和史祝是那时的精英阶层。“彼亦一是非，此亦一是非。”作为解释学的评价指标，用中世纪(The Medieval Times)以后的是非观念和善恶标准，全权裁判远古时期的宗教活动与文化行为，显然不合时宜。

面对这份沉甸甸的文化历史遗产，故意抬高不会使其身价倍增，曲意贬低也不能使其黯然失色。若能超越于善恶褒贬之上，沿着考古人类学所发现的文化遗迹，循序追溯原始生活的朴实语境，通过《周易》文本的潜心阅读和仔细回味，把握古人心目中的“天地之理”与“万物之情”，既不“以人灭天”，也不“以故灭命”，更不“以得殉名”，实话实说，实情实讲，就有可能达到“谨守而勿失，是谓反其真”的研读目的，就有可能实现“以道观之，物无贵贱”的探究宗旨。

目 录

《周易》经典的融突特征与和合精神(代序)	张立文 1
前 言 望洋兴叹	1
第一章 宗派梳理:义理易学的基本话题	1
一、从《四库全书总目》说起	3
二、《易》之为书	5
1. 《易》本卜筮之书	7
2. 圣人寓教于卜筮	12
三、《易》之为道	16
1. 援入以说《易》	19
2. 援《易》以为说	25
四、《易》之为学	29
1. 推天道以明人事	34
2. 假象数以释义理	42
第二章 卜筮溯源:巫史传统的理性因素	48
一、卜筮辞汇的字源分析	50
1. 龟卜、占视、贞问和易卦	51
2. 巫覡、规矩与筮占	65
3. 庙祝与史官	73
二、从甲骨文到卦爻辞	84

1. 殷墟甲骨文是历史实录	85
2. 《周易》卦爻辞属理智创作	94
三、从数字卦到大衍数	111
1. 数字卦符的过渡特征	112
2. 大衍筮法的数理分析	120
3. 卜筮稽疑的决策机制	125
第三章 文本诠释：《周易》古经的义理蕴涵	130
一、自然智能的趋避策略	132
1. 自强不息、厚德载物的自然智能	134
2. 知难而进、果行育德的文明教化	137
3. 饮食宴乐、息事宁人的协调谋略	140
4. 容民畜众、内外和亲的融突机制	143
5. 上下呼应、中正光明的礼乐传统	147
6. 扭转乾坤、燮理阴阳的参赞功能	149
7. 同心同德、遏恶扬善的人间正道	153
8. 谦谦君子、作乐崇德的和乐情趣	155
9. 随顺因缘、振民育德的高尚志向	158
10. 身临其境、观察民生的政治风范	161
11. 小惩大诫、化成天下的司法原理	164
12. 穷上反下、循环往复的消长规律	167
13. 诚实无妄、兼容并蓄的博大胸怀	171
14. 颐养天年、过犹不及的中庸至德	174
15. 自诚而明、自明而诚的防患意识	176
二、道德主体的和合理想	179
1. 感而遂通、持之以恒的人伦物理	181
2. 逃之夭夭、冲决藩篱的自由追求	184
3. 锐意进取、忍辱负重的淑世韬略	186
4. 富家大吉、求同存异的生生秩序	189
5. 见险能止、排忧解难的生存智慧	192
6. 损益盈虚、与时偕行的真知灼见	195

7. 当机立断、不留遗憾的刚毅才干	198
8. 群英荟萃、积小成大的超越意志	201
9. 返朴归真、饮水思源的寻根情结	203
10. 革故鼎新、顺天应人的变法精神	206
11. 诚惶诚恐、景行行止的敬畏心理	208
12. 防微杜渐、善始善终的稳健作风	211
13. 丰大遇灾、乐极生悲的辩证逻辑	214
14. 巽以行权、悦以犯难的变通艺术	216
15. 涣然冰释、适可而止的节度范畴	219
16. 信及豚鱼、爱达飞鸟的道德境域	221
17. 大德川流、小德敦化的无穷意蕴	224
三、简帛《周易》的文献价值	227
1. 马王堆帛书《周易》：序卦之变	229
2. 双古堆汉简《周易》：筮卜之事	243
第四章 体例述要：刚柔阴阳的伦理秩序	255
一、体例悖论与言意之辨	256
1. 卦主说：不可为典要	258
2. 取义说：得意在忘象	272
二、刚柔健顺说	278
1. 刚柔杂居，吉凶可见	279
2. 乾坤健顺，进德修业	294
三、阴阳损益观	308
1. 阴阳之道，继善成性	309
2. 损益之道，与时消息	335
结 语 浑沌之死	345
参考文献	350

第一章 宗派梳理：义理易学的基本话题

作为“五经之原”，《周易》素以深不可测、莫名其妙享誉世界，堪称东方神秘主义之最。西汉《春秋经》博士、公羊学大师董仲舒（前 179～前 104）曾经讲过：“所闻《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞。”^①其意思是说，《诗经》鉴赏没有共同的审美情趣，《周易》卜筮没有通用的吉凶占断，《春秋》褒贬没有统一的是非标准。尽管如此，或许由于道德理性内在的探究冲动，或许由于生命智慧外在的境遇变迁，千百年来，人们总是“无”中生“有”，创立诗学漫话《诗经》的比兴艺术和音韵训诂，撰述易学解释《周易》的筮占原理和哲学思想，编写史学评说《春秋》的功过是非和微言大义，力求“明体以达用”，从“无达”的上古典籍中开拓通达的“圣贤之学”。

《周易》义理学正是通过解释《周易》典籍的卦爻符号、卦辞爻辞以及筮占原理，引申和发挥其中的道德寓意、价值观念和哲学思想的传统学术体系。因此，《周易》义理学也可称之为义理易学。它与象数易学相反相成，此起彼伏，冲突激荡，互补融合，共同构成

^① 苏舆：《春秋繁露义证》卷 3，《精华第五》，北京：中华书局《新编诸子集成》本 1992 年，第 95 页。

了源远流长、博大精深、微妙玄通的中华易学文化。

从历史的观点看,无论象数易学,还是义理易学,都属于传统意义上的经学儒术范畴,都是在崇拜圣贤、诉诸权威,尊奉经典、恪守师法,以及六经注我、我注六经的特殊语境中,不断形成与持续维护的精英话语系统。在这两种易学流派之间,我们很难说清楚谁是谁非,谁合乎科学精神,谁富于人文关怀。它们只不过是“中国学术分类法没有发达以前之一部分学术综合的名称”,是“中国特有的一种学问”,并且业已“动摇于民国八年五四运动以后,而将消灭于最近的将来”^①。

笔者之所以选择被周予同(1898~1981)称为“只是一个僵尸,穿戴着古衣冠的僵尸”^②之《易经》作为研究课题,并以“周易义理学”命名研究成果,完全是出于偶然的专业缘分和无心的插柳行为。本文既不主张复古读经,也未预设重义理、轻象数的加权方案和个人偏好,而只是期望在现代学术语境中,尽可能运用科学理论方法,结合多年人生经验,对传统义理易学进行一番分析和梳理。不求面面俱到,只求有所感悟。至于能否插柳成阴,化“腐朽”为“神奇”,超度“僵尸”及其“亡灵”,最终拿出令人满意的研究成果,甚至柳暗花明,出现意想不到的点滴突破,那就只能“正其谊不谋其利,明其道不计其功”了。

实话实说,凭我的学术修养和知识功底,压根儿不敢问津神秘的《周易》,不愿涉足高深的“易学”。更何况自己一向喜欢现代科学,对古代占筮和江湖卦术一窍不通,对神秘的象数和玄虚的义理望而却步。不过,既然选择,立意作好,也就不得不硬着头皮,苦苦钻研包括“纳甲筮法”以及《参同契》、《火珠林》在内的易类术数。

① 朱维铮:《周予同经学史论著选集》,上海:上海人民出版社1983年,第627页。

② 朱维铮:《周予同经学史论著选集》,第604页。

其中的艰辛与苦涩，恰似词句“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”所道出的无奈感受、无助滋味。

面对浩如烟海的易学典籍，众说纷纭的易学观点，盘根错节的易学流派，变幻莫测的易学历史，就如同闯进了迷宫，四顾茫然，又好像陷入了魔境，六神无主，一时间真不知从何说起，怎样入手。

好在前人不辞辛劳，探赜索隐，钩深致远，已预先勘探路径，指点迷津，揭穿魔法，使后来者能够拾级而上，顺利登堂入室，轻易获取事半功倍的学术效用。长达200卷、近400万字的《四库全书总目》，是清代学者留给后人的经籍指南。它像漫游烟海的航标灯塔，能使人节省时光，少走弯路，沿着历史故道上下追溯，摄取所需的文献信息。因此，研究传统义理易学，选择从《四库全书总目·经部·易类》说起，倒是现成的易学话题。

一、从《四库全书总目》说起

编纂于18世纪晚期的《四库全书》^①，标志着中国传统学术的历史发展开始进入全面总结和系统整理的终结阶段。尽管受文化专制主义政策的消极影响，“征书与禁书并行，编书与毁书同举”^②，并伴随着“数量之多、株连之广、处罚之酷”胜过以往任何朝

① 《四库全书》从乾隆三十八年(1773)开馆纂修，到乾隆四十六年(1781)第一部《四库全书》编成(贮于文渊阁内)，先后历时9年，共著录书籍3500多种、79300多卷，存目书籍6700多种、93500多卷。后又缮写6部，分藏于文源阁(圆明园)、文津阁(承德避暑山庄)、文溯阁(沈阳故宫)、文宗阁(镇江)、文汇阁(扬州)和文澜阁(杭州)内，至乾隆五十二年(1787)全部告成。

② 黄爱平：《四库全书纂修研究》，北京：中国人民大学出版社1989年，第406页。据黄爱平女士统计，在长达19年的禁书过程中，共禁毁书籍3100多种，151000多部，销毁书板80000块以上。在统治者高压政策下，被文人学士乃至一般民众自行销毁的天文、地理、兵法和技术等类书籍，数量不少，难以统计。(参见是书第78页)

代的清代“文字狱”^①，但是，作为世界文化史上最大的综合性丛书，《四库全书》对乾隆（1736～1795 在位）以前各种典籍的汇总与保存，仍旧功不可没。特别是在纂修过程中形成的《四库全书总目》，既凝结了众多学者的心血与汗水，又反映了当时学界的思想倾向和研究水平，同时也为我们概略把握传统学术的演变脉络，提供了钩玄提要的史料窗口。

按照《四库全书总目》编纂者的理解，传统易学既是经学时代的诠释典范，又是圣贤教化的道德宪章。因此，“易类”雄踞“经部”首位，而“经部”名列“四库”前茅。借用不太恰当的比喻说，中华易学是整个传统文化皇冠上最璀璨的学术明珠。它在《四库全书》中的地位和影响，大约相当于现代数学在“百科全书”内的作用与分量。这一比喻，至少预设了这样一种研究思路，传统义理易学既是中华民族生命智慧的道德结晶，又是传统文化价值观念的符号象征，也是中国哲学理论思维的逻辑算法。

在具体展开上述思路之前，让我们先虚心倾听《四库全书总目》编纂者的各种说法，从中发现有助于《周易》义理学研究的切入点和突破口。

在《易类小序》中，总编纂官纪昀（1724～1805）和陆锡熊（1733～1792）等学者认为：

圣人觉世牖民，大抵因事以寓教：《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》、《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮。故《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也，一变

^① 在查缴禁书期间，各类文字狱层见叠出，数量激增。据不完全统计，比较重要的案件不下 40 余起，这“更集中地反映了清代统治政策的特征以及专制皇帝生杀予夺的权威，同时也突出地表现了清代文化政策禁锢思想、箝制言论、摧残文化的一面”。参见黄爱平：《四库全书纂修研究》，第 81～84 页。

而为京、焦，入于机祥，再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老、庄，一变而胡瑗、程子，始阐明儒理，再变而李光、杨万里，又参证史事，《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。夫六十四卦《大象》皆有“君子以”字，其爻象则多戒占者，圣人之情见乎词矣。其余皆《易》之一端，非其本也。今参校诸家，以因象立教者为宗，而其他“易外别传”者，亦兼收以尽其变，各为条论，具列于左。^①

在这段简洁而凝练的易学概述中，至少包含了以下三个方面的思想观点和学术主张，值得仔细回味。

二、《易》之为书

渲染在《周易》经典上的神秘色彩，洋溢在易学流派中的玄奥气息，均开始于秦汉之际，并已成为经学时代特有的文化奇观。在东汉史学家班固(32~92)编撰的《汉书·艺文志》里，有关“《易》道深矣，人更三圣，世历三古”^②的赞美之辞，已正式载入史册。《周易》的文献地位，也由原来的“六艺之文”，破格提升成仁、义、礼、智、信“五常之道”的价值本原^③。随着专制王朝“宗经”、“征圣”和

① [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷1，海口：海南出版社《四库全书总目提要》点校本1990年，第13页。

② [汉]班固：《前汉书》卷30，《艺文志第十》，天津：天津古籍书店《前四史》影印本1991年，分第285页，总第867页。

③ [汉]班固：《前汉书》卷30，《艺文志第十》，分第288页，总第870页。

“原道”^①的不断升级，文人学者对这部先秦典籍的神化运动也愈演愈烈，乃至登峰造极。《周易》不仅位居群经之首，而且成了圣人弥纶天地、广大悉备、穷理尽性、无所不该的阴阳变化之道：

夫《易》之为书，广大悉备，圣人之为教，精粗本末皆该，心性之理，未尝不蕴于《易》中。^②

盖《易》道广大，无所不该，其中阴阳变化宛转关生，亦具有相通之理。^③

平心而论，一本占断吉凶、讲究趋避的“万言书”^④，居然有如此广大的神通，悠久的历史，竟然成了智慧的渊藪，道德的精蕴。这除非是在天方夜谭式的童话世界，或是在哈利·波特式的魔法境域，否则纯属虚假图书广告，近乎狂言梦呓。

在人类文化史上，关于《周易》一书的此类神话故事和志怪传说，足以始终保持“吉尼斯世界记录”。在中国学术史上，对《周易》众多的溢美言辞和精心炒作，反倒遮蔽了它的本来面目，曲解了它的原初意图。因此，任何科学意义上的《周易》研究，首先必须剥去历代统治者和文人学者给它穿上的“形形色色的服装：既有儒衣、道袍，也有玄装、理服，甚至被披上现代的时装”^⑤，让它以朴实的自然相貌和真诚的日常形态，与研究者进行面对面(face to face)

① 这三个辞语，均为刘勰《文心雕龙》的篇名。它们非常准确地概括了经学时代对经典文本及其思想观念的推崇程度，极其深刻地反映了专制王朝为其政治权力进行意识形态辩护的基本招数。

② [清]永瑆、纪昀：《四库全书总目》卷3，《经部三·易类三》，杨简《杨氏易传》提要，第21页。

③ [清]永瑆、纪昀：《四库全书总目》卷6，《经部六·易类六》，潘思渠《周易浅释》提要，第40页。

④ 《周易》分《经》与《传》两部分。《经》文约为4900字，《传》文约有16000字。由于历代版本不同，字数有所出入。为了通俗起见，简称“万言书”。

⑤ 张立文：《周易思想研究》，武汉：湖北人民出版社1980年，《前言》第1页。

的信息沟通。

1. 《易》本卜筮之书

班固毕竟是遵循“实事求是”原则的历史学家。在“独尊儒术”的经学时代，他一方面如实地记载了“五经”博士对《周易》等儒术经典的神话宣扬，赞叹《易》道深邃，难以把握，另一方面又追溯了前经学时代，即从传说中的伏羲到殷周之际的文王，直到秦始皇统一天下，《周易》一书的原始功用，以及两汉时期传授不绝的历史原因：

《易》曰：“宓戏氏仰观象于天，俯观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”至于殷周之际，纣在上位，逆天暴物，文王以诸侯顺命而行道，天人之占，可得而效，于是重易六爻，作上下篇。孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。故曰：《易》道深矣，人更三圣，世历三古。及秦燔书，而《易》为筮卜之书，传者不绝。^①

及秦禁学，《易》为筮卜之书，独不禁，故传受者不绝也。^②

这里所说的“筮卜”，又称“卜筮”，是中国青铜时代龟卜和筮占两种决策巫术的统称。在上述引文中，除了借用《系辞下传》有关伏羲氏仰观俯察制作八卦的历史传说推测《周易》源起，有循环解释之嫌，班固对《周易》作为“筮卜之书”的性质，从事“天人之占”的效用，秉笔直书，深信不疑。

其实，即使是在“宗经”和“征圣”的西汉时期，《周易》在“一经

① [汉]班固：《前汉书》卷30，《艺文志第十》，分第285页，总第867页。

② [汉]班固：《前汉书》卷88，《儒林传第五十八》，分第590页，总第1172页。

说至百余万言,大师众至千余人”的“儒林”中,仍然继续充当以象数预知灾异的卜筮角色。不仅“立于学官”的今文《易经》博士,如京房(前 77~前 37)之流,因善谈“阴阳灾变”得到皇帝宠幸,而且分散在民间的古文易学家,如费直、高相等人,或“长于卦筮”,或“专说阴阳灾异”^①。由此可见,在“形而下者谓之器”的效用层面,《周易》只是为趋吉避凶而制作的权威卜筮读本,属于中庸的“禄利之路”,不是什么高明的“圣贤之学”。《周易》能够“致广大而尽精微,极高明而道中庸”,成为专制时代“君子尊德性而道问学”的“圣经”,完全是经学儒术创造出来的解释学奇迹。

东汉以降,受来自佛教哲学文化的严峻挑战,擅长“天人之占”、专说“阴阳灾异”的经学儒术,已无法适应大一统帝国的统治需要。在儒、佛、道三教思想激烈冲荡的历史条件下,儒学和儒术作为替专制政权辩护的意识形态,必须在兼容道家和道教、佛教与佛学的基础上,提升自家的哲学理论水平,一跃登上宇宙本体论的逻辑高度。只有这样,才能确保帝王“以孝治天下”的谎言,仍然具有道德感召力和政治威慑力。经过王弼(226~249)的“忘象”、孔颖达(574~648)的“正义”、韩愈(768~824)的“原道”,特别是二程兄弟的“天理”抽象,宋明新儒家终于在“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”的旗帜下,用《四书集注》替代了《五经正义》,为元、明、清三朝建构出足以与佛、道二教抗衡的“道德大全”体系,使中国经学儒术统治精神世界的“黑暗时代”,比西欧“经院哲学”盛行的中世纪多了将近 1 000 年。

在“明经”科举制度的功利诱惑中,在“八股”取士考试的刻意约束下,唐宋以来的多数儒生,因稻粱皓首穷经,为名望高谈阔论,全然遗忘了“《易》为卜筮而作”的历史事实:“儒生著书,务

^① [汉]班固:《前汉书》卷 88,《儒林传第五十八》,分第 590 页,总第 1172 页。

为高论，阴阳太极累牍连篇，斯已不切人事矣。”^①针对这些时弊，北宋欧阳修（1007～1072）创作《易童子问》，以文学家独有的修辞直觉，开始怀疑哲理水平最高的《易传》，认为不仅“《系辞》非圣人之作”，而且“《文言》、《说卦》而下，皆非圣人之作”。通称为“十翼”的这些易学作品，除《彖传》、《象传》之外，“众说淆乱，亦非一人之言”。在今天看来，欧阳永叔“疑经”的理由是相当充分的。他指出：

昔之学《易》者，杂取以资其讲说，而非一家。是以或同或异，或是或非，其择而不精，至使害经而惑世也。然有附托圣经，其传已久，莫得究其所从来，而核其真伪。故虽有明智之士，或贪其杂博之辩，溺其富丽之辞，或以为辨疑是正，君子所慎。是以未始措意于其间。若余者，可谓不量力矣。^②

最具有嘲讽意味的是，《文言》中被俗儒推崇备至、为大儒津津乐道的“乾之四德”，最早出于鲁国穆姜之口：“元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。”^③当这位国君夫人讲述如此“义理深奥”^④的遗言时，作《易传》的圣人孔夫子居然尚未出生！

如果说北宋文学家欧阳修只是为了捍卫“圣经”的纯洁性，运用修辞学方法辨疑《系辞》以下各篇的真伪，那么，南宋哲学家朱熹

① [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》，《凡例》，第12页。

② [宋]欧阳修：《欧阳永叔集》中册，《欧阳文忠公集》第9册，《居士外集》卷25，《易童子问》卷3，上海：商务印书馆1936年，第62页。

③ [唐]孔颖达：《春秋左传正义》卷30，《襄公九年》，北京：中华书局《十三经注疏》影印本1980年，分第240页，总第1942页。

④ [唐]孔颖达：《周易正义》卷1，《乾文言》，北京：中华书局《十三经注疏》影印本1980年，分第3页，总第15页。

(1130~1200)及其所撰写的《周易本义》和所主编的《易学启蒙》，则直接从“道统”传承的合法性出发，“凭古《易》版本，以校勘眼光说经”^①，一改前人“从义理上探求”的解《易》俗套，讲出了“石破天惊”的易学创见：“《易》本为卜筮而作。”^②按照钱穆(1895~1990)的分析，朱熹根据吕祖谦(1137~1181)古本《周易》“证成”的这一创见，“虽似放轻了易中义理，实乃把握了易之真相”^③：

《易》本卜筮之书，后人以为止于卜筮。至王弼用老庄解，后人便只以为理，而不以为卜筮，亦非。想当初伏羲画卦之时，只是阳为吉，阴为凶，无文字。某不敢说，窃意如此。后文王见其不可晓，故为之作《彖辞》；或占得爻处不可晓，故周公为之作《爻辞》；又不可晓，故孔子为之作“十翼”，皆解当初之意。今人不看卦爻，而看《系辞》，是犹不看《刑统》，而看《刑统》之《序例》也，安能晓！今人须以卜筮之书看之，方得；不然，不可看《易》。^④

然而，在谎言充斥的经学时代，未经事先“敕令”或事后“钦定”，就敢说出“易之真相”和“当初之意”，往往意味着褻渎“圣经”，冒犯“圣上”，其求真求是的学术成果，常常会被判决成“伪学”。不出所料，庆元二年(1196)，朱熹被诬告成“伪学之魁”，参与编写《易学启蒙》的门人蔡元定(1135~1198)，更是被污蔑为“妖人”，师生二人均被列入《伪学逆党籍》，或落职罢祠，或流放编管。当时，有人甚至上书皇帝，“乞斩熹以绝伪学”^⑤。

① 钱穆：《朱子新学案》(中)，成都：巴蜀书社1987年，第1238页。

② [宋]黎靖德：《朱子语类》卷66，北京：中华书局《理学丛书》本1986年，第1620页。

③ 钱穆：《朱子新学案》(中)，第1238页。

④ [宋]黎靖德：《朱子语类》卷66，第1622页。

⑤ 张立文：《朱熹评传》，南京：南京大学出版社1998年，第33~37页。

朱熹是继班固之后，再次实事求是地重申“《易》只是个卜筮之书”^①。不幸的是，他不仅在政治上饱尝了说真话的苦头，而且在思想界也长期得不到“儒林”的认同。特别是他把神圣的《周易》与鄙陋的《火珠林》和《灵棋课》之类江湖术数相提并论，更是激怒了包括大儒王夫之（1619～1692）在内的众多学者。在《周易内传》里，船山先生不客气地指出，朱子这种基于学术诚实的说法，至少犯有“通儒之蔽”，不得不加以申辩：

而传《易》者或谓但为筮设，其因象立辞，不过如《火珠林》之卦影，为学者所不必学，则夫子作《传》，又何为而加以《象》外之理乎？此通儒之蔽，不可不辨者也。^②

不过，经乾隆“圣裁”，《四库全书总目》编纂者在话语形式上达成一致，赞同朱熹“《易》本卜筮之书”^③的如实说法，并以此作为“考本书之得失，权众说之异同”^④的史学标准。这体现了传统经学从宋明理学到乾嘉朴学的重大转折。因此，对于否认《易》为“卜筮之书”的反面意见，即使是在短短的提要里，他们也要严辞辩驳，借题发挥，毫无不吝惜笔墨：

其谓《易》不为卜筮而作，所言似高而实不然。夫圣人立教，随时寓义，初不遗于一事一物。三代以上无鄙视一切，空谈理气之学问也。故《诗》之教理性情，明劝戒，其道至大，而谓《诗》非乐则不可。《春秋》之教存天理，明王政，其道亦至大，而谓《春秋》非史则不可。圣人准天道

① [宋]黎靖德：《朱子语类》卷66，第1626页。

② [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5上，长沙：岳麓书社1988年，第506页。

③ [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷2，《经部二·易类二》，孔颖达《周易正义》提要，第14页。

④ [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》，《凡例》，第11页。

以明人事，乃作《易》以牖民，理无迹，寓以象，象无定，准以数，数至博而不可纪，求其端于卜筮，而吉凶、悔吝、进退、存亡于是见之，用以垂训示戒，曰蓍曰龟，经有明文，曰揲白扚，《传》亦有成法，岂取尽性至命之书而褻而玩之哉！俗儒但见抛玢掷钱之为卜筮，又见夫方技之流，置义理而谈趋避，遂以为侮我圣经，乃务恢其说，欲离卜筮而谈《易》。然则四圣人中周公居一，公作《周官》，以三《易》掌之太卜，无乃先不知《易》乎？是犹观优伶歌曲，而谓圣人必不作乐，观小说传奇，而谓圣人必不作史也。^①

尽管这种非对话式的滔滔雄辩，难免有强词夺理之嫌，但以汉学家为主的《四库全书》馆臣，确实有比“空谈理气”、“尽性至命”的宋学家高明之处。他们尊重史料，能够发现殷周官方卜筮与后世民间卜筮的原则区别。虽说将卜筮功能概括为“垂训示戒”，仍然没有摆脱圣贤至上、儒术独尊的经学窠臼，但他们重视文字训诂、音韵考据和典籍校勘的朴实学风，为中国学术“走出中世纪”准备了文献学条件。

鉴于时至今日，中国易学界仍旧为《周易》究竟是“卜筮之书”还是“哲学之书”争论不休，对朱熹“《易》本是卜筮之书”^②的诚实说法耿耿于怀，本文将在第二章“卜筮溯源”内专题论述，依据考古学新发现进一步澄清史实。

2. 圣人寓教于卜筮

如上所述，《四库全书》馆臣承认“《易》本卜筮之书”，目的在于反对“离卜筮而谈《易》”的空疏学风，以此作为考核、权衡和折衷汉

① [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷9，《经部九·易类存目三》，刘元龙《先天易贯》提要，第61页。

② [宋]黎靖德：《朱子语类》卷66，第1627页。

学与宋学的历史标准。在此基础上,《四库全书总目》编纂者继续秉承汉唐经学儒术的教化传统,主张圣人“因事以寓教”,在卜筮书中蕴藏了“觉世牖民”的道德旨意,即“推天道以明人事”的“立象垂戒之旨”、“万世有用之学”^①。

那么,圣人在这部以卜筮为效用的经典内,到底寄寓了哪些对万世都有用的道德教义呢?根据《四库全书总目》编纂者的理解,圣人作《易》的本旨是“随时寓义”,“不托空言”,“不可以一格绳”。因此,凡夫俗子很难通体把握,一览无余,一言以蔽之。但圣人作《易》的本旨并非不能言说,不可思议,后人可以通过象、数、理三个法门循序渐进,以意逆料:

《易》本卜筮之书,圣人推究天下之理,而即数以立象,后人推究《周易》之象,而即数以明理。羲、文、周、孔之本旨如是而已。厥后象、数、理歧为三家,而数又歧为数派。孟喜、焦贛、京房以下,其法不可殚举,而《易》于是乎愈杂。^②

由此可知,圣人作《易》的“推究”方法,与后人读《易》的“推究”程式,正好相反相成,符合“反者道之动”的变易法则。圣人先知先觉,洞察众理,为了垂诫万世,“即数以立象”。换言之,圣人创作《周易》的思维程序是从抽象觉解到形象呈现,遵从理→数→象的逻辑结构。后人觉悟水平不及圣人,只能沿着从形象感知到抽象把握,即象→数→理的反向程序,“即数以明理”,体会圣人的寓教本旨。虽然纪昀等人没有给出详细的说明或严格的论证,但是,这

① [清]永瑢、纪昀:《四库全书总目》卷3,《经部三·易类三》,李杞《用易详解》提要,第24页。

② [清]永瑢、纪昀:《四库全书总目》卷6,《经部六·易类六》,毛奇龄《春秋占筮书》提要,第36页。

一有关文本创作与阅读理解的思路区别,不是故弄玄虚,而是言之有理,有其合乎逻辑的认识论根据。

在“五经之学”内部,由于《易》文最古,《易》理广大,因而最容易出现“意翻空而易奇,言征实而难巧”^①的反复嬗变:“盖《易》包万汇,随举一义,皆有说可通,数惟人所推,象惟人所取,理惟人说,故一变再变而不已。”^②所以,清未经学史家皮锡瑞(1850~1908)才有“说《易》之书最多,可取者少”的专论:“《四库全书·经部》,惟《易经》为最多。《提要》别择之亦最严,《存目》之外,又别出于《术数》,不欲以溷经也。”^③

在易学史上,东汉虞翻(164~233)偏重取象,有“逸象”、“半象”之说;北宋邵雍(1011~1077)偏爱推数,有《皇极经世》之作;北宋程颐(1033~1107)偏好说理,有“得其义则象数在其中矣”^④之言。“虞氏之象”、“邵氏之数”、“程氏之理”,均属各抒己见的一家之言,虽有“易内正宗”与“易外别传”、“切于人事”与“不近于民用”的学派分殊,但并未全然偏离儒教“六经之正义”,沦为道教“方外之学”。

鉴于历史上有不少学者模仿《周易》体裁,创作自家的“卜筮之书”,诸如扬雄(前53~18)的《太玄》和司马光(1019~1086)的《潜虚》。在《四库全书》馆臣看来,对“圣经”的这种仿冒行为,僭越了圣人“寓于卜筮”的教化特权,亵渎了《周易》作为“千万世遵为法戒之书”的神圣性质。出于“对伦理纲常的宣扬提倡”,他们“大肆贬

① [南朝]刘勰:《文心雕龙》,《神思第二十六》,上海:上海古籍出版社詹锓《文心雕龙义证》本1989年,第984页。

② [清]永瑆、纪昀:《四库全书总目》卷33,《五经总义类》案语,第187页。

③ [清]皮锡瑞:《经学通论》,《易经》,北京:中华书局1954年,第43页。

④ [宋]程颐、程颐:《二程遗书》卷21上,上海:上海古籍出版社《四库全书》影印本1992年,第213页。

低儒学内部异端思想”^①，进行类似于中国佛教宗派之间的“判教”活动：

盈虚消息，理之自然也。理不可见，圣人即数以观之，而因立象以著之。以《乾》一卦而论，积一至六，自下而上者，数也。一“潜”，二“见”，三“惕厉”，四“跃”，五“飞”，六“亢”者，理也，而象以见焉。至于互体、变爻，错综贯串，《易》之数无不尽，《易》之理无不通，《易》之象无不该矣。《左氏》所载，即古占法，其条理可覆案也。故象也者，理之当然也，进退存亡所由决也；数也者，理之所以然也，吉凶悔吝所由生也。圣人因卜筮以示教，如是焉止矣。宋人以数言《易》，已不甚近于人事，又务欲穷数之所以然，于是由画卦推奇偶，由奇偶推“河图”、“洛书”，由“河图”、“洛书”演为黑白、方圆、纵横、顺逆，至于汗漫而不可纪，曰此作《易》之本也。及其解经，则象义、爻象又绝不本图、书立说，岂画卦者一数，系辞者又别一数耶？

夫圣人垂训，实教人用《易》，非教人作《易》。今不谈其所以用，而但谈其所以作，是《易》之一经，非千万世遵为法戒之书，而一二人密传玄妙之书矣。经者，常也，曾是而可为常道乎？朱子以康节之学为“易外别传”，持论至确，其作《易学启蒙》，盖以程子《易传》不及象数，故兼备此义，以补所阙，非专以数立教也。后人弃置《本义》，而专以《启蒙》为口实，殆倒置其本末矣！今所编录，于推衍数学者略存梗概，则竟退置于“术数家”，明不以魏伯阳、陈抟等方外之学淆六经之正义也。^②

① 黄爱平：《四库全书纂修研究》，第383～388页。

② [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷6，《经部六》，《易类》案语，第42～43页。

既然“《易》之数无不尽，《易》之理无不通，《易》之象无不该”，那就没有必要颠倒本末，自作主张，在《周易》之外另起炉灶，搞“密传玄妙之书”，蛊惑人心，妨害圣教。将《太玄》、《潜虚》和《皇极经世》等仿《易》著作“退置”到《子部·术数类》，这不是出于遵循“四部”丛书的分类原则，而是基于维护“圣经”的纯洁性，捍卫“道统”的神圣性。

三、《易》之为道

本来，所有的书籍都是经验知识、理论学说、价值观念和道德理想的物化载体。有其书，必有其道。从《易》本“卜筮之书”的前提中，可以合乎情理地推出《易》本“卜筮之道”。但在“重道轻艺，鄙视科学技术”^①的编纂思想指导下，《四库全书总目》对伦理道德的异常重视，对民间技艺的极端鄙视，使其对“《易》之为道”的理解存在难以克服的“经学”偏见和无法超越的“道统”狭隘，并与其求归至当、去取至公、不名一格、兼收并蓄的“全书之目”，形成巨大的学术张力。

这种出尔反尔、自食其言的学术张力，在 200 卷《提要》内随处可见。谨此列举两条《凡例》，可窥见其一斑：

儒者著书，往往各明一义，或相反而适相成，或相攻而实相救，所谓言岂一端，各有当也。考古者无所别裁，则多歧而太杂，有所专主，又胶执而过偏，左右佩剑，均未协中。今所采录，惟离经畔道，颠倒是非者，掇击必严；怀诈挟私，荧惑视听者，屏斥必力。至于阐明学术，各擷所长，品鹭文章，不名一格，兼收并蓄，如渤澥之纳众流，庶

① 黄爱平：《四库全书纂修研究》，第 388 页。

不乖于全书之目。

九流自《七略》以来，即已著录，然方技家递相增益，篇帙日繁，往往伪妄荒唐，不可究诂。抑或卑琐微末，不足编摩。今但就四库所储，择其稍古而近理者，各存数种，以见彼法之梗概。其所未备，不复搜求。盖圣朝编录遗文，以阐圣学明王道者为主，不以百氏杂学为重也。^①

根据“圣朝编录遗文，以阐圣学明王道者为主，不以百氏杂学为重”的采录原则和品鹭标准，《四库全书总目》编纂者在《易类小序》中，明确提出在《易》道中识别是否“离经畔道，颠倒是非”，有无“怀诈挟私，荧惑视听”的操作系统，即“援以入《易》”的输入控制和“援《易》以为说”的输出监察。

根据《说文解字》，“援”的本义是“引”^②。在“援引”本义上，可拓展出攀附、擢拔、引进、引用以及援助、拯救等词义。根据《墨经》，“援”是先秦名家的逻辑术语：“援也者，曰子然，我奚独不可以然也？”^③根据孙诒让（1848～1908）“引彼以例此”的注解，援式推理属于援引对方例证的类比推理。说得更通俗易懂些，就是基于攀比心理和模仿先例的证据援引。《四库全书总目》编纂者用一个“援”字，形象概括了“《易》之为道”的动态结构，不仅从辞源学上准确揭示出易学思想的对偶充实特征，而且从逻辑学上深刻总结了易学原理的双向援引机制。

“援以入《易》”是“道统”内部的学者正向援引“百氏杂学”以充实“圣贤之学”，将“子学”升格为“经学”，以辅助王道推行教化策略。这是“《易》之为道”的输入端口。“援《易》以为说”则是“道统”

① [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》，《凡例》，第12页。

② [汉]许慎：《说文解字》，《手部》：“援，引也，从手、爰声。”

③ [清]孙诒让：《墨子间诂》卷11，《小取第四十五》，北京：中华书局《新编诸子集成》本1986年，第380页。

以外的术士反向援引“圣贤之学”以充实“百氏杂学”，使“经学”降格为“子学”，攀援“王道”获准寄生篱下。这是“《易》之为道”的输出端口。

《易》道之所以广大悉备，无所不包，原因不在于“卜筮之书”本身蕴涵了多么博大的生命智慧，多么深奥的哲学义理，而在于“《易》之为道”是知识信息的交换枢纽，是思想学说的销售市场，是学者话语资源和帝王政教权力的交易中心。

朱熹曾强调指出：“若《易》，只则是个空底物事，未有是事，预先说是理，故包括得尽许多道理，看人做甚事，皆撞着他。”^①所谓“空底物事”，翻译成现代逻辑学术语，就是假言推理模型。借用符号化的狭谓词逻辑语言表述，可以写成如下公式：

$$(\forall x)(\exists y)(H(x) \cap M(y) \rightarrow V \cap I),$$

$$\text{且 } \forall (x) \forall (y) R(H(x), M(y))$$

转换成自然语言表达，其意思是说，对于宇宙所有的象数元 x ，存在人生事件元 y ，若天道现象 $H(x)$ 与人道事件 $M(y)$ 随机出现或耦合变易，则实质蕴涵吉凶价值 V 和道德理念 I ；并且，必须预设这样的本体承诺：所有的天道现象 $H(x)$ 和一切人道事件 $M(y)$ ，都存在着“寂然不动，感而遂通”的感应合一关系 $R(H(x), M(y))$ 。

在经学解释学系统，吉凶价值 V 和道德理念 I 的取值范畴是特定的。前者主要指吉凶悔吝、祸福休咎和善恶是非。后者主要有忠孝诚信、仁义礼智与健顺中和。它们都属于经学价值本体论的公理系统。“盖经者非他，即天下之公理而已。”^②由于时间序列的随机变易特征，天道现象 $H(x)$ 与人道事件 $M(y)$ 以及天人感应

① [宋] 黎靖德：《朱子语类》卷 66，第 1631 页。

② [清] 永瑢、纪昀：《四库全书总目》，《经部总叙》，第 13 页。

关系 $R(H(x), M(y))$ ，始终处于不稳定的摄动过程中，需要借助仰观俯察的象数技术和近观远取的义理方法，不断进行反馈控制，以确立和捍卫“王道”与“圣学”一致赞同的义理蕴涵关系及其逻辑结构模式 $(H(a) \cap M(b) \rightarrow V \cap I)$ 。

将一定现象的天道变化 $H(a)$ 与一定行为的人道事件 $M(b)$ 联系起来，借用经典话语，说出它们所蕴涵的吉凶价值 V 和道德理念 I ，这就是传统《周易》解释学的用武之地。不问何种数术，不论什么法式，也不管哪路人马，在这一“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”的“不可立定准”^①解释学疆域，都能找到自家安营扎寨的地盘，叱咤风云的时机。这才是对《易》道广大，无所不包的现代逻辑学解释。

援引一切数术，成就帝王“经世之道”；不拘一种法式，昌明圣贤“尽性之学”。这就是在“无法无天”的专制时代，“经学”唯我独尊、“道统”攻乎异端、“圣学”尽善尽美的奥秘所在。

1. 援入以说《易》

《四库全书》馆臣遵照乾隆皇帝“垂型万世”的“圣裁”和“如日中天”的“删定之旨”^②，在“《易》之为道”中，最终确立了“王道”能够认可、“圣学”可以兼容的“易内正宗”，共有以下“两派六宗”：

汉学象数派：汉儒象数宗，京、焦、荀、郑、陈、邵造化宗。

宋学义理派：王弼老庄宗，胡、程、朱、李、杨史事宗。

它们虽然互相攻驳，一变再变，但都符合“因象立教”的“圣经”宗旨。为了叙述方便，汉学象数流派和宋学义理流派的思想交涉

^① [唐] 孔颖达：《周易正义》卷 8，《系辞下第八》，分第 77～78 页，总第 89～90 页。

^② [清] 永瑢、纪昀：《四库全书总目》，《经部总叙》，第 13 页。

和方法互补,将在随后的第三节“《易》之为学”中展开,这里仍继续从“道”范畴的动态结构入手,疏理《易》道“六宗”的共同特征和不同成因。

依据正向援引的输入机制,“六宗”的共同特征是,用《周易》以外的生活经验、科学知识、术数方技以及诸子百家的价值观念充实经典文本,使其超越“太卜之遗法”,成为有功于“帝王之道”的“圣贤之学”。换言之,“六宗”都是易学正宗,即使是以京房《易传》为代表的祢祥宗,虽其文章体裁与《易纬》如出一辙,但毕竟是“经之支流”,虽“衍及旁义”^①,却去古未远,况且又是贤者之作,并参与过刘汉王朝的政治决策,属于经学儒术的“秘经”系列,虽将其书编入《术数类》,但与异端邪说不可同日而语。

“六宗”的不同成因是,所援引的知识参照系统有别,输入到《易经》中的思想信息与价值观念类型不一。属于汉学一系的“象数三宗”,输入的信息多为天文学、物候学和占星术、历算术等古代科学技术,推崇的观念多为吉凶悔吝、祸福休咎之类的功利价值。而属于宋学一系的“义理三宗”,输入的知识则多为哲学、伦理学、政治学和文艺学等古典人文学科,崇尚的理念多为善恶是非、公私邪正之类的道德价值。

根据选题范围的内在要求,“象数三宗”的援引机制和充实方式,本文不展开论述。以下沿着《易类小序》所列顺序,依次说明“义理三宗”的构造方式。

在中华易学史上,魏晋易学家王弼和韩康伯(322~380)所作的《周易注》10卷,特别是王弼的《周易略例》7篇,以及孔颖达奉诏编纂的《周易正义》10卷,是义理易学走向成熟和独立的重要标

^① [清]永瑢、纪昀:《四库全书总目》卷6,《经部六·易类六》,《易纬》提要后按语,第42页。

志,也是传统易学从汉学象数派向宋学义理派转换的关键环节。尽管王弼和韩康伯“全废象数”,“祖尚虚无”,存在“变本加厉”的极端化倾向,但其援引老庄“自然”哲学,系统阐明《易经》尊卑上下、刚柔阴阳的中正原理,对王道圣学“深为有功”,儒家学者对玄学易的厌恶之情和驳难之议,全然属于门户之见:

弼之说《易》,源出费直。直《易》今不可见,然荀爽《易》即费氏学,李鼎祚书尚颇载其遗说。大抵究爻位之上下,辨卦德之刚柔,已与弼注略近,但弼全废象数,又变本加厉耳。平心而论,阐明义理,使《易》不杂于术数者,弼与康伯深为有功;祖尚虚无,使《易》竟入老、庄者,弼与康伯亦不能无过。瑕瑜不掩,是其定评。诸儒偏好偏恶,皆门户之见,不足据也。^①

《易》本卜筮之书,故末派浸流于谶纬。王弼乘其极弊而攻之,遂能排击汉儒,自标新学。然《隋书·经籍志》载,晋扬州刺史顾夷等有《周易难王辅嗣义》一卷,《册府元龟》又载,顾悦之(案悦之,即顾夷之字)“难王弼易义”四十余条,京口关康之^②又申王难顾。是在当日已有异同。王俭、颜延年以后,此扬彼抑,互诤不休。至颖达等奉诏作疏,始专崇王注,而众说皆废。故《隋志》“易类”称:“郑学浸微,今殆绝矣。”^③

在《四库全书总目》编纂者的学术分类系统,“儒学”不等于“经学”,“儒林”不同于“道学”,“儒术”不代表“道统”。儒家典籍只是

① [清]永瑢、纪昀:《四库全书总目》卷1,《经部一·易类一》,王弼、韩康伯《周易注》提要,第14页。

② 原书校改注:“关康之”,原作“闵康之”,据余嘉锡《四库全书总目辨证》改。

③ [清]永瑢、纪昀:《四库全书总目》卷1,《经部一·易类一》,[唐]孔颖达《周易正义》提要,第14页。

“子部”的一个小类,与道家、佛家一样,均属“诸子百家”之流。因此,儒生没有资格对有功于经学的王弼及其《易》注评头品足。

在中国经学史上,“儒林”与“道学”的分类别传,始于元代官修《宋史》。正史的这一笔法,比较曲折地反映了专制王朝从西汉“独尊儒术”到元明垄断“道统”的策略转换。思想统治策略的这一重大转换,对传统儒家学术形成了分而治之的支离态势:既利用“儒术”又打击“儒者”,使其无法“通经致用”,以“经术”干预政治决策。在这种体制下,“儒林”属于学有所长、术有专攻的民间学者,而“道学”专列有功王道、有益教化的官方大学士。

北宋胡瑗(993~1059)所述的《周易口义》12卷,程颐用毕生精力所作的《易传》4卷,南宋朱熹为弥补程氏《易传》主义理而略象数的不足,以象占诠释古本《周易》的《周易本义》12卷,以及明代胡广(1370~1418)等人奉诏所撰《周易大全》24卷,康熙五十四年(1655)由李光地(1642~1718)等人所编的《御纂周易折中》22卷,这些典籍标志着义理易学从鼎盛逐步走向终结、从学术渐次变为权术的发展历程。

其说《易》以义理为宗。邵伯温《闻见前录》记程子与谢湜书,言读《易》当先观王弼、胡瑗、王安石三家。……《朱子语类》亦称“胡安定《易》,分晓正当”。则是书在宋时,固以义理说《易》之宗已。^①

其书但解上、下经及《彖》、《象》、《文言》,用王弼注本。以《序卦》分置诸卦之首,用李鼎祚《周易集解》例。惟《系辞传》、《说卦传》、《杂卦传》无注;董真卿谓亦从王弼。今考程子《与金堂谢湜书》,谓《易》当先读王弼、胡

^① [清]永瑢、纪昀:《四库全书总目》卷2,《经部二·易类二》,胡瑗《周易口义》提要,第16页。

璩、王安石三家。谓程子有取于王弼，不为无据；谓不注《系辞》《杂卦》以拟王弼，则似未尽然。当以杨时草具未成之说为是也。程子不信邵子之数，故邵子以数言《易》，而程子此《传》则言理，一阐天道，一切人事。盖古人著书，务抒所见而止，不妨各明一义。守门户之见者，必坚护师说，尺寸不容逾越，亦异乎先儒之本旨矣。^①

与王弼的玄学易相比，程颐的理学易只是忽略象数，以自家体贴出来的“天理”范畴作为绝对的价值准则，援引儒教“纲常伦理”，全面充实虚无本体，“以体用同源、显微无间作为其易学的基本纲领，阐明理一分殊之旨，力求由内圣开出外王”^②。《程氏易传》代表了传统义理易学发展的最高水平，是儒、佛、道三教思想在易学领域的集大成。

从逻辑分类的观点看，两宋时期，以李光(1078~1159)《读易详说》10卷和杨万里(1127~1206)《诚斋易传》20卷为代表作的义理派史事宗，不能算作严格意义上的学术流派，充其量只是一种由来已久的解《易》方法。其宗派地位，始终无法与王弼的玄学易和程颐的理学易分庭抗礼。不过，正如周予同先生所言，包括易学在内的整个中国经学，学术分类始终不发达，主观随意性相当大，既缺少严格的逻辑分析，又存在政治权力的强行介入。因此，我们不能苛求古人违背“圣裁”，完全按照学术自身的逻辑分析《易》道的演变轨迹。只要认真阅读《四库全书总目》编纂者给李、杨二人所写的《提要》，就不难发现，传统义理易学确实存在“以史证《易》”的思维倾向和学术传统：

① [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷2，《经部二·易类二》，程颐《易传》提要，第17页。

② 余敦康：《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》，上海：学林出版社1997年，第364页。

书中卦、爻之辞，皆即君臣立言，证以史事，或不免间有牵合。然圣人作《易》以垂训，将使天下万世无不知所从违，非徒使上智数人，矜谈妙悟，如佛家之传心印，道家之授丹诀。自好异者推阐性命，钩稽奇偶，其言愈精愈妙，而于圣人立教牖民之旨愈南辕而北辙，转不若光作是书切实近理，为有益于学者矣。^①

是书大旨本程氏，而多引史传以证之。初名《易外传》，后乃改定今名。宋代书肆曾与程《传》并刊以行，谓之《程杨易传》。新安陈柟极非之，以为“足以耸文士之观瞻，而不足以服穷经士之心”。吴澄作跋亦有微辞。然圣人作《易》，本以吉凶悔吝示人事之所从，箕子之“贞”，鬼方之“伐”，帝乙之“归妹”，周公明著其人，则三百八十四爻可以例举矣。舍人事而谈天道，正后儒说《易》之病，未可以引史证经病万里也。^②

由此看来，援引历史事实论证“《易》之为道”，也符合“推天道以明人事”的易学宗旨。史事宗从属义理派，从南宋《程杨易传》的“并刊以行”中，可以得到历史文献的佐证。

韩康伯在《系辞下》注中曾这样写道：“塗虽殊，其归则同；虑虽百，其致不二。苟识其要，不在博求，一以贯之，不虑而尽矣。”^③传统易学中的“义理三宗”，或援引老庄“自然”哲学“得意忘象”，或援引孔孟“仁义”道德“穷理尽性”，或援引“一得一失”、“一治一乱”的

① [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷2，《经部二·易类二》，李光《读易详说》提要，第18页。

② [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷3，《经部三·易类三》，杨万里《诚斋易传》提要，第21页。

③ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·附》，北京：中华书局楼宇烈校释本1980年，第561页。

历史故事“正心修身”、“齐家治国”^①，其治学途径虽异，其解《易》思路不同，最终的目的又不约而同，恰好具有“同归而殊途，一致而百虑”的和合关系。

2. 援《易》以为说

台湾著名学者南怀谨先生及其弟子徐芹庭，在1974年合作编写的《周易今注今译》中，对《四库全书总目》所概括的“两派六宗”作了全面修正，提出“两派十宗”的易学分类主张。

所谓“两派”，其一指“以象数为主的汉易，经唐、宋以后，其间贯通古今的大家，应当以宋代邵康节的易学为其翘楚。又别称为道家易学系统的，这便是道家易学的一派”；其二指“宋儒崛起，间接受王辅嗣等《易》注的影响，专主以儒理来说《易》的，这便是儒家易学的一派”^②。所谓“十宗”，分别指作者过去所说的“占卜”、“灾祥”、“谶纬”、“老庄”、“儒理”和“史事”等六宗，外加“医药”、“丹道”、“堪舆”和“星相”等四宗。

对其新增的四宗，南怀谨先生似乎情有独钟，颇多感慨：

……上述四宗所涉及的易学，都以象数为主，比较偏向于固有的科学性质，素来不为寻章摘句，循行数墨的学者所能接受，因此在过去的学术专制时代中，便被打入江湖术士的方伎之流，无法有所增益与发明，颇为可惜。^③

虽说上述易学分类系统在逻辑上未必完备，比如，不加分辨地通称“谶纬”为一宗，就没有《四库全书总目》编纂者“谶自谶，纬自

① [宋]杨万里：《诚斋易传》，《原序》，上海：上海古籍出版社《四库全书》影印本1990年，第2页。

② 南怀谨、徐芹庭：《白话易经》，《南怀谨叙言》，长沙：岳麓书社“古典名著今译读本”1988年，第9页。（引注说明：是书为《周易今译今注》的改名简化汉字横排版，根据台湾商务印书馆1981年第6版印行。）

③ 南怀谨、徐芹庭：《白话易经》，《南怀谨叙言》，第10页。

纬,非一类”的断言精审,但是,与经学时代的儒者相比,南怀瑾先生毕竟接受过欧美文化的科学洗礼。他一眼就能看出,《周易》学术思想的根源离不开象数,传统易学“只是偏重儒理,对于中国文化来说,未免是很大的损失”^①。这比《四库全书》馆臣以“离经叛道,颠倒是非”的经学名义,强行将“医药”、“丹道”、“堪輿”和“星相”等易学四宗斥退到“子部”,列入“医家”、“术数”和“天文算法”等小类中,不知要高明多少。

事实上,南怀瑾先生增列的四宗均属于应用易学范畴。在《易类小序》中,《四库全书总目》编纂者也曾注意到“《易》之为道”所旁及的“天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术,以逮方外之炉火”。其中,“天文”相当于“星相”观察,“地理”又称“堪輿”或“风水”,“方外之炉火”特指“丹道”修炼,言及到四宗中的三宗,只是未说“医药”或“中医”,而又多出“乐律”、“兵法”、“韵学”和“算术”等四种。看来,易道确实广大,其中的大小类别,错综复杂,难以梳理,无所不包,不胜枚举。

然而,在《四库全书总目》里,易道之所以只选择“两派六宗”,而不是“两派十宗”或“两派十三宗”,其理由是,根据经学意义上的“正宗”概念,这些“援《易》以为说”的应用易学宗派,不符合“因象立教”的“圣经”宗旨。它们只是广义上的“易外别传”,决不能混杂到纯洁而神圣的经学系列。在《术数类小序》以及本类两条《案语》中,《四库全书总目》编纂者为他们的“至公”筛选和“至当”安排,进行了如下的学理辩护:

术数之兴,多在秦汉以后。要其旨,不出乎阴阳五行,生克制化。实皆《易》之支流,传以杂说耳。物生有象,象生有数,乘除推阐,务究造化之源者,是为数学。星

^① 南怀瑾、徐芹庭:《白话易经》,《南怀瑾叙言》,第10页。

土云物，见于经典，流传妖妄，浸失其真。然不可谓古无其说，是为占候。自是以外，末流猥杂，不可殚名。史志总概以“五行”。今参验古书，旁稽近法，析而别之者三：曰相宅相墓、曰占卜、曰命书相书。并而合之者一，曰阴阳五行。杂技术之有成书者，亦别为一类附焉。中惟数学一家，为易外别传，不切事而犹近理。其余则皆百伪一真，递相煽动。必谓古无是说，亦无是理，固儒者之迂谈；必谓今之术士能得其传，亦世俗之惑志，徒以冀福畏祸。今古同情，趋避之念一萌，方技者流，各乘其隙以中之。故悠谬之谈，弥变弥夥耳。然众志所趋，虽圣人有所弗能禁。其可通者存其理，其不可通者姑存其说可也。^①

作《易》本以垂教，而流为趋避祸福。占天本以授时，而流为测验灾祥。皆末流迁变，失其本初。故占候之与天文，名一而实则二也。王者无时不敬天，不待示变而致修省。王者修德以迓福，亦不必先期以告符命。后世以占候为天文，盖非圣人之本意。^②

五行休咎，见于《洪范》。盖以征人事之得失，而反求其本。非推测祸福，预为趋避计也。后世浸失其初，遂为术数之所托。《史记·日者列传》载，武帝聚占者论娶妇之日，有五行家、堪舆家、建除家、丛辰家、历家、天文家、太乙家凡七家。《汉志》并为阴阳、五行二家。而兵家又出阴阳十六家。阴阳家所列诸书，不甚可考。《隋志》以下，并有五行而无阴阳。殆二家之理本相出入，末流合而一之，习其技者亦不能自分别矣。^③

① [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷108，《术数类小序》，第556页。

② [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷108，《术数类》按语，第560页。

③ [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷109，《术数类》按语，第566～567页。

这也就是说,归入《子部·术数类》的“方技之流”和“数术之家”,只能算作“《易》之为道”的支派与末流。尽管它们均“援《易》以为说”,著作里不乏卦爻阴阳符号和吉凶悔吝词汇,但其理论基础却是秦汉阴阳家的“五行休咎”观,其思想渊源又可追溯到战国时期邹衍(约前 305~前 240)的“五德终始”说。作为先秦阴阳家的通俗变形,秦汉以后的阴阳家往往鱼龙混杂,泥沙俱下,科学知识和神秘迷信浑然不分,善恶不辨,是非不明。从维护“圣人之本意”的经学立场出发,当然不能让这些“为市井屠贩之人谋锱铢之利,挟策干进之夫求诡遇之名”^①的“陋技”和“小数”,跻身于“钦定”《四库全书·经部》的《易类》之中,成为“立教牖民”的圣贤经典。

根据李零先生的考证和研究,“数术方技之书”的分类问题,不仅牵涉到古代思想及其知识体系的再认识问题,而且触及到“轴心期”(the Axial Age)前后中国古代文化结构的实质性转换问题,在更深层次还引出“重黎绝地天通”以后,官方文化与民间文化的“道统”问题、精英意识与平民信仰的“宗教”问题。

李零先生强调指出,关注地下出土的大量数术与方技类文物,特别是其中的简帛文字和图画、器物铭文和图饰,有助于改变以往仅仅依据地上传世文献研究哲学史、科技史和宗教史的弱点与不足,有助于提醒倡言中国“没有哲学”、“没有科学”、“没有宗教”的学者,能够负责任地回答中国自己到底“有什么”的考证性问题^②。

诚如李零先生所言,方技术数“既是中国古代科技的源泉,也是中国古代迷信的渊薮”^③。它们介于“原科学”(proto-science)与“伪科学”(pseudo-science)之间,是尚未完全专业分化的古代学术。尽管如此,倘若按照《四库全书》馆臣圣裁的“删定之旨”,方术同样合

① [清]王夫之:《周易内传》卷3上,《明夷·上六象传》注,第311页。

② 李零:《中国方术考》,北京:东方出版社2001年修订本,第1~31页。

③ 李零:《中国方术考》,第17~18页。

乎“推天道以明人事”的易道标准，应该纳入易学范畴。其中，“数术之学”研究“天道”，比如“星气之占”观察天体现象变化；“方技之学”研究“人事”，比如“行气”涉及人体生理的控制过程。方术也是天道与人事、象数与义理的和合体，而且比空谈义理更切合民用。

在秦汉以降的专制时代，从事数术和方技的人士纷纷从王室流落民间，与“市井屠贩之人”朝夕相处，为生计谋利计功，推测祸福；同“挟策干进之夫”结伴奔忙，为食禄求神问卜，趋避吉凶。因此，他们受到了来自大传统(great tradition)的一概排斥和公然否定。《四库全书总目》编纂者对这些“援《易》以为说”的易道支派和易学末流，也同样采取了竭力贬抑的精英文化立场。

鉴于在中国文化系统内部，大传统与小传统(little tradition)的冲突仍然存在，圣贤精英与平民百姓的鸿沟尚未填平，科学技术与迷信巫术的交涉还未了结，因此，在精英组成的学术圈内研究义理易学，讳言应用易学的道德意义，不说易学应用的阴阳原理，虽属保守策略，却是明智之举。

四、《易》之为学

“道可道，非常道；名可名，非常名。”老子《道德经》开宗明义，以这句绕口令式的三字格言，多少点出了“《易》之为道”的“不可道，不可名”特征。然而，“不可道，不可名”，这只是“道”范畴的否定性言说特征，只要不片面追求“放之四海而皆准”的绝对观念和永恒真理，在“可道之道，可名之名”的肯定性思议层面，“《易》之为道”还是可以通过学问“指事造形”^①，用“拟之而后言，议之而后

^① [魏]王弼：《王弼集校释》上，《老子道德经注》，第1页。

动,拟议以成其变化”^①的假言推理模型和虚拟话语方式,把握其变化法则,陈述其义理蕴涵,不断从《周易》文本中感悟哲理启迪,汲取道德教谕,领受思维历练。

话题说到这里,人们不禁追问,作为“卜筮之书”,《周易》所讲的道德义理,真的如此深远,叫人百读不厌,真的如此广大,让人百听不腻?《周易》义理学到底是一种什么性质的学问?令人遗憾的是,如同所有关于《周易》的问题一样,义理易学也没有权威的定定义,公认的说法。迄今为止,对它的性质和意蕴,仍然是“仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,百姓日用而不知”^②。这也就难怪西汉经学大师董仲舒要讲“《易》无达占”了。如果将“占”字改为“解”字,能更加准确地描述易学研究的难言之隐,难却之情。

借用代数学术语讲,义理易学是关于宇宙演变的象数原理、社会发展的道德规范、人生活动的终极意义和生命存在的本真价值等一系列问题的“不定方程”。不论是否研究《周易》,每位生活在宇宙之内、立足于天地之间的人,都在用自己的生命智慧与自然智能,漫漫地上下求索,苦苦地内外思考,乾乾地朝夕履行,以便得到令人信服、令己满意的普适答案。可是,“《易》无达解”,人生终极关怀的“不定方程”,虽能发现特定条件下的近似解,却找不到一应俱全的通解公式。因此,义理易学只有虚拟化的研究构想和尝试性的解释体例,而没有大全式的原理体系^③。

① [唐]孔颖达:《周易正义》卷7,《系辞上第七》,分第67页,总第79页。

② [唐]孔颖达:《周易正义》卷7,《系辞上第七》,分第66页,总第78页。

③ 1984年,冯友兰先生在给武汉中国《周易》学术讨论会的《代祝词》里,重申了他关于“《周易》哲学可以称为宇宙代数学”的看法,认为《周易》本身类似于算学,“只讲一些空套子,但是任何事物都可以套进去”。冯先生所说的符号、公式或者空套子,在中国古代文化史上,其思想渊源可追溯到《九章算术》的方程范畴。本段论述的核心意象,借鉴和吸收了冯先生的这一易学主张。参见唐明邦、罗炽、张武、萧汉民编:《周易纵横录》,武汉:湖北人民出版社1986年,第7页。

不过,约成书于战国中期^①的《系辞传》,从“圣人之道”的哲学高度,引申出一番有关君子学《易》的根本目的、主要途径和最高境界,以及关于易学神秘性质的经典论述。仔细琢磨《周易》文本中的这些自我界说,或许比使用代数符号、算学公式或不定方程等现代科学概念,更能贴近义理易学萌芽时期的原初语境和本真语义,有助于寻找更为内在的易学诠释思路。

在《易传》中,作者以“子曰”的叙述方式,精炼地阐明了“《易》之深远、穷极、几神”^②的学问特征:

子曰:“知变化之道者,其知神之所为乎?《易》有圣入之道四焉,以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占。”

是以君子将有为也,将有行也,问焉而以言,其受命也如响。无有远近幽深,遂知来物,非天下之至精,其孰能与于此!

参伍以变,错综其数,通其变,遂成天地之文,极其数,遂定天下之象,非天下之至变,其孰能与于此!

《易》,无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故,非天下之至神,其孰能与于此!

夫《易》,圣人之所以极深而研几也。唯深也,故能通天下之志。唯几也,故能成天下之务。唯神也,故不疾而速,不行而至。子曰“《易》圣人之道四焉”者,此之谓也。^③

① 张立文:《周易思想研究》,第八章“《易传》的时代和作者”,第203~204页。

② [唐]孔颖达:《周易正义》卷7,《系辞上第七》,《第九章》疏,分第69页,总第81页。

③ [唐]孔颖达:《周易正义》卷7,《系辞上第七》,分第69页,总第81页。

首先,君子学《易》的根本目的是体贴“圣人之道”,而“圣人之道”又是“穷神知化”^①的“盛德”境界。所谓“知化”,就是“知变化之道”,即通过计算万事万物的数量属性,认识天地万象的变化规律。所谓“穷神”,就是“知神之所为”,即通过观察天地之间的气象图景,测度阴阳二气的质能转化机制以及信息交换原理。

需要特别说明的是,《易传》所讲的“神”或“鬼神”,已不再是殷周卜筮文化和巫史传统中所崇拜与祭祀的上帝神、祖先神以及人死后的鬼魂,而是阴阳二气的刚柔转换(相当于现代物理学中的质能转换),以及天地气象的幽明变易和终始循环(相当于现代系统论中的信息交换)。如此解说的证据是《系辞上传》的两段论述:“阴阳不测之谓神”^②,“仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。原始反终,故知死生之说。精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”^③

其次,君子学《易》的主要途径有四条:一是“以言者尚其辞”,即崇尚语言修辞艺术;二是“以动者尚其变”,即讲究行为变通策略;三是“以制器者尚其象”,即开拓工艺想象空间;四是“以卜筮者尚其占”,即培养象数预测技巧和义理判断能力。

上述引文的中间三个自然段,进一步讲述了这四种学《易》途径所应遵循的思维原则和所要探究的哲学问题:“问焉而以言”,“其受命也如响”,说的是怎样准确分类和恰当命名的语言哲学问题;“通变成文”与“极数定象”,说的是如何运用象数思维洞察事物本质的逻辑哲学问题;“寂然不动,感而遂通”,说的是主体思维与对象存在之间的信息感应和信息沟通。

最后,君子通过学《易》所要达到的三重思想境界是:一为“极

① [唐]孔颖达:《周易正义》卷8,《系辞下第八》,分第75页,总第87页。

② [唐]孔颖达:《周易正义》卷7,《系辞上第七》,分第66页,总第78页。

③ [唐]孔颖达:《周易正义》卷7,《系辞上第七》,分第65页,总第77页。

深”，即博大精深，能沟通天下志向；二为“研几”，即见机行事，促成天下大业；三为“穷神”，即神机妙算，超越时空局限。

《易传》对君子学《易》最高精神境界的诗意描绘，所体现出来的道德理想，正是人类梦寐以求的自由王国。尽管在专制统治的经学时代，这种极高明的道德理想，始终是以文学梦幻和自我陶醉的艺术方式表现出来的，看起来很美，听起来迷人，有时甚至严重变形：或者嬗变成迷狂形态，成为帝王御前的赞美诗，王宫幕后的八卦阵；或者沦落到天涯歧路，充当学者书斋的紧箍咒，术士摊位的金招牌。但是，包括义理易学在内的整个中华易学，依然代表了中华民族生命智慧的道德结晶，担当着传统文化价值观念的符号象征，体现出中国哲学理论思维的逻辑算法。

当《周易》从卜筮操作及思维训练的权威参考书，转换成伦理教化、王道德治的官方教科书时，原有的“科学思想萌芽”^①荡然无存，成为“损人欲以复天理”^②、“破心中贼”^③的“《易》教”，与其他“纲常礼教”一起，充当专制帝王“治国平天下”的意识形态：

孔子曰：“入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；絜静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也；故《诗》之失，愚；《书》之失，诬；《乐》之失，奢；《易》之失，贼；《礼》之失，烦；《春秋》之失，乱。其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也；疏通知远而不诬，则深于《书》者也；广博易良而不奢，则深于《乐》者也；絜静精微而不贼，则深于《易》者也；恭俭庄敬而不烦，则深于

① 张立文：《周易思想研究》，《前言》，第2页。

② [宋]程颢、程颐：《二程集》第3册，《周易程氏传》卷3，北京：中华书局1981年，第907页。

③ [明]王守仁：《王阳明全集》卷4，上海：上海古籍出版社1992年，第168页。

《礼》者也；属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。”^①

根据孔颖达奉诏所作义疏，《易》教的“絜静精微”，官方认可的涵义是：“《易》之于人，正则获吉，邪则获凶，不为淫滥，是絜静；穷理尽性，言入秋毫，是精微。”使用《周易》经典教化民众，需要随时防范的道德风险是：“《易》主絜静严正，远近相取，爱恶相攻，若不节制，则失在于贼害。”^②

《四库全书总目》编纂者直接秉承《礼记·经解》中的“六经”教化逻辑，按照天道与人事、象数与义理以及汉学与宋学的三重关系，对“《易》之为学”的寓教垂诫功能，进行了不厌其烦的反复申辩。诸如“人事准天道”^③、“以象数求义理”、“折衷汉学、宋学之间”^④之类的评语，在《提要》中随处可见。以下根据本文论题的需要，选择一些有代表性的说法，进行批判性的学理分析，阐述传统义理易学研究的对象领域和方法程序。

1. 推天道以明人事

孔颖达在《周易正义》卷首第一节里，转述了《乾凿度》有关“《易》者，所以经天地，理人伦，而明王道”和“象法乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义”^⑤等“易之意”，奉敕正式肯定了《易纬》“作《易》垂教之本意”，对传统义理易学的研究领域、研究方式和服务对象，做出了具有官方规范性质和国家法典意义的明确界定：

① [唐]孔颖达：《礼记正义》卷50，《经解第二十六》，北京：中华书局《十三经注疏》影印本1980年，分第381页，总第1609页。

② [唐]孔颖达：《礼记正义》卷50，《经解第二十六》，分第381页，总第1609页。

③ [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷9，《经部九·易类存目三》，浦龙渊《周易通》提要，第59页。

④ [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷3，《经部·易类三》，魏了翁《周易要义》提要，第24页。

⑤ [林忠军：《〈易纬〉导读》，《易纬·乾凿度》卷上，济南：齐鲁书社2002年，第78页。

是知易理备包有无，而易象唯在于有者。盖以圣人作《易》，本以垂教。教之所备，本备于有。故《系辞》云：“形而上者谓之道”，道即无也；“形而下者谓之器”，器即有也。故以无言之，存乎道体；以有言之，存乎器用，以变化言之，存乎其神；以生成言之，存乎其易；以真言之，存乎其性；以邪言之，存乎其情；以气言之，存乎阴阳；以质言之，存乎爻象；以教言之，存乎精义；以人言之，存乎景行。此等是也。

且《易》者象也，物无不可象也。作《易》所以垂教者，即《乾凿度》云：孔子曰：上古之时，人民无别，群物未殊，未有衣食、器用之利。伏羲乃仰观象于天，俯观法于地，中观万物之宜，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。故易者，所以断天地，理人伦，而明王道。是以画八卦，建五气，以立五常之行。象法乾坤，顺阴阳，以正君臣、父子、夫妇之义。度时制宜，作为网罟，以佃以渔，以贍民用。于是人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性。此其作《易》垂教之本意也。^①

在中华易学思想史上，孔颖达根据《易纬·乾凿度》的“易一名而含三义”，以及宇宙从“浑沦”之“太易”依次变易成“太初”之气、“太始”之形和“太素”之质的气质演化假说^②，第一次系统地论述了“易”作为“备包有无”的和合范畴所具有的三重基本涵义、全域对象时空和对偶言说方式，标志着“易”既完成了从“卜筮之书”到“圣人之道”的思维抽象和逻辑升华，又进一步实现了从“圣人之

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷首，《第一论易之三名》，分第2页，总第8页。

② 参见林忠军：《易纬》导读，《易纬·乾凿度》卷上，第81～82页；以及[唐]孔颖达：《周易正义》卷首，《第一论易之三名》，分第1～2页，总第7～8页。

道”到“天人之学”的理论运用和意义充实,在传统义理易学发展过程中,具有承前启后的里程碑意义。从此以后,“易”成了与“道”完全对等的和合本体范畴,为宋明思想家统合儒释伦理、融通三教哲学,准备了成熟的理论条件和充分的思维前提。

从一定意义上说,没有汉魏以来对象数易学的这一范畴化提炼和义理学升级,儒、佛、道三教哲学文化很难从隋唐时期的对峙鼎立,走向宋明以后的融会贯通。从北宋二程对易和道的体用关系,以及明代王阳明(1472~1528)对易与良知的变易法则等论述中,可以回溯式证明,《易纬》、王《注》和孔《疏》在易学史、哲学史和儒、佛、道三教关系史上,始终具有举足轻重的媒介地位和玄之又玄的催化作用。

盖上天之载,无声无臭,其体则谓之易,其理则谓之
道,其用则谓之神,其命于人则谓之性,率性则谓之道,修
道则谓之教。①

良知即是易,其为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上
下无常,刚柔相易,不可为典要,惟变所适。此知如何捉
摸得? 见得透时便是圣人。②

与唐代初期孔颖达等人奉敕编撰《五经正义》相比,清代中期纪晓岚等人应诏编修《四库全书》时,中国古代社会进入了黎明前最黑暗的发展时期。从学术思想和文化交流上看,乾嘉盛世(1736~1820)无法与贞观之治(627~649)相提并论。在这个“文字狱”遍布神州的高度专制时期,中国虽拥有广大的疆域、雄厚的国力和盛大的典礼,却没有文化的创造、艺术的繁荣和言论的自由。我们虽然不能指望在思想最贫乏的专制时代纂修出来《钦定

① [宋]程颢、程颐:《二程遗书》卷1,第9页。

② [明]王守仁:《王阳明全集》卷3,《语录三》,《传习录下》,第125页。

四库全书》，会有什么知识创新和理论突破，但是，由于“《四库全书》开馆时，正值清代汉学方兴未艾之机，在馆内担任纂修和辑佚等工作的众多学者，如戴震、周永年、王念孙、任大椿、朱筠、邵晋涵、金榜等人，都是名著一时的汉学家。负责总纂工作的纪昀，也是精通诸子百家，‘尤深汉《易》’的学者”^①，因此，《易类提要》仍然可以看作是对传统易学的汉学式总结。

两汉学者喜欢言说“天人之际”，太史公司马迁就有“究天人之际”的名言，公羊学太师董仲舒也有“天人之际，甚可畏也”的警策。在《四库全书总目》里，以汉学家为主的馆臣，有意选择“天人之际”的老式话题评述易类典籍。这样做有其很好的理由：既可以圆满完成编纂任务，又不违背圣上旨意，两全其美，何乐不为！

他们认为，易学研究的根本宗旨是“推天道以明人事”，并以此作为学术批评的神圣标准，从正反两个方面褒贬汉代以来学者说《易》的长短得失和利弊优劣，确定各种易学书籍能否入库或是否存目的文献编纂预案，恭候“圣意”裁夺。因此，“圣人准天道以明人事，乃作《易》以牖民”^②，“舍人事而谈天道，正后儒说《易》之病”^③，已成为《四库全书总目》编纂者评价易类著作的基本套路。

现在需要澄清的问题是，用“推天道以明人事”概括传统易学的根本宗旨，充其量只适合描述《周易》汉学象数派的研究范式。《四库全书总目》编纂者用其评述《周易》宋学义理派以及整个中华易学，既不符合易学发展的历史事实，也与他们《经部总叙》里所说的经学“六变”自相矛盾：“洛、闽继起，道学大昌，摆脱汉、唐，独研

① 黄爱平：《四库全书纂修研究》，第315～316页。

② [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷9，《经部九·易类存目三》，刘元龙《先天易贯》提要，第61页。

③ [清]永瑢、纪昀：《四库全书总目》卷3，《经部三·易类三》，杨万里《诚斋易传》提要，第21页。

义理。”^①且不说发展到宋明时期，汉唐学术的核心话题早已转换成“心性之间”的“理欲之辨”，“天人之际”的神秘感应业已退居二线，不再反映民族精神的道德脉动和时代精神的哲学精华。更何况对于“唯变所适”的易学来说，一切体例都是“不可为典要”的虚拟设计，岂有两千多年一成不变的易学本旨？

唐代学者李鼎祚（生卒年代不详）在《周易集解》自序中曾经指出：“郑则多参天象，王乃全释人事。且《易》之为道，岂偏滞于天人者哉！致使后学之徒，纷然淆乱，各修局见，莫辨源流。天象远而难寻，人事近而易习。则折杨黄华，嗑然而笑。方以类聚，其在兹乎。”^②对汉代学术话题“天人之际”的过分迷恋，对汉儒经学研究范式的盲目推崇，使《四库全书总目》编纂者对发生在郑玄（127～200）和王弼之间易学核心话题的革命性转换，视而不见，充耳不闻。

其实，传统义理易学的代表作《程氏易传》，谈论的中心议题是体用关系，而不是天人关系。因为在宋儒看来，“天人本无二，不必言合”^③。换言之，“天人合一”是宋明理学思想家共同承诺的道德公理，是他们“穷理尽性以至于命”的逻辑前提，不再需要精心论证。此时，汉唐时期有关“天人之际”的学术思想，已经被天理范畴和良知概念统摄无遗。人是天地之心，心是宇宙主宰，根本没有必要从“天道”推明“人事”。

事实上，单凭人类理性，也不可能从“天道”物理法则合乎逻辑地推出“人伦”道德规范。正如德国古典哲学家康德（1714～1804）所言：“我头上的星空和我心中的道德律”，只能成为使人类“内心充满常新而日增的惊奇和敬畏”的凝思对象和思索领域，任何企图

① [清]永瑤、纪昀：《四库全书总目》，《经部总叙》，第13页。

② [唐]李鼎祚：《周易集解》，《叙》，北京：中国书店影印本1984年，第2～3页。

③ [宋]程颢、程颐：《二程遗书》卷6，第68页。

使二者融合为一体的理性证明方案，最终只能以“狂热或迷信”告终^①。

借用前面给出的《周易》假言推理模型，即

$$(\forall x)(\exists y)(H(x) \cap M(y) \rightarrow V \cap I),$$

$$\text{且 } \forall (x) \forall (y) R(H(x), M(y))$$

进一步分析汉宋易学之间的原则区别，就会发现汉学象数派所关注的焦点，是怎样在“天人之际”建构天文现象与人文事件、物理事实与功利价值的感应模型，即公式 $\forall (x) \forall (y) R(H(x), M(y))$ 是否存在的本体论构造问题。与此相反，宋学义理派所探究的重心，却是如何在“心性理欲之间”确立天道自然与人伦规范、理性法则与情欲冲动的秩序同构，也就是宋儒所谓的“心统性情”、“体用一源”、“理一分殊”和“知行合一”等命题的逻辑结构，即公式 $(\forall x)(\exists y)(H(x) \cap M(y) \rightarrow V \cap I)$ 是否成立的价值论落实问题。

从推天道到明人事，从汉学象数到宋学义理，中国经学的核心话题和研究范式，都发生了划时代的重大转换。这一点，朱熹在其《中庸章句序》里，对两宋学术围绕“道统”所实现的经典解释学革命，讲述得非常清楚：

盖尝论之：心之虚灵知觉，一而已矣，而以为有人心、道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。然人莫不有是形，故虽上智不能无人心，亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心。二者杂于方寸之间，而不知所以治之，则危者愈危，微者愈微，而天理之公卒无以

^① [德] 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社 2003 年，第 220～223 页。

胜夫人欲之私矣。精则察夫二者之间而不杂也，一则守其本心之正而不离也。从事于斯，无少间断，必使道心常为一身之主，而人心每听命焉，则危者安、微者著，而动静云为自无过不及之差矣。

夫尧、舜、禹，天下之大圣也。以天下相传，天下之大事也。以天下之大圣，行天下之大事，而其授受之际，丁宁告戒，不过如此。则天下之理，岂有以加于此哉？自是以来，圣圣相承：若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传。若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧舜者。然当是时，见而知之者，惟颜氏、曾氏之传得其宗。及曾氏之再传，而复得夫子之孙子思，则去圣远而异端起矣。子思惧夫愈久而愈失其真也，于是推本尧舜以来相传之意，质以平日所闻父师之言，更互演绎，作为此书，以诏后之学者。盖其忧之也深，故其言之也切；其虑之也远，故其说之也详。其曰“天命率性”，则道心之谓也；其曰“择善固执”，则精一之谓也；其曰“君子时中”，则执中之谓也。世之相后，千有余年，而其言之不异，如合符节。历选前圣之书，所以提挈纲维、开示蕴奥，未有若是之明且尽者也。自是而又再传以得孟氏，为能推明是书，以承先圣之统，及其没而遂失其传焉。则吾道之所寄不越乎言语文字之间，而异端之说日新月盛，以至于老佛之徒出，则弥近理而大乱真矣。然而尚幸此书之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪；得有所据，以斥夫二家似是之非。盖子思之功于是为大，而微程夫子，则亦莫能因其语而得其心也。惜乎！其所以为说者不传，而凡石氏之所辑录，仅出于其门人之所记，是以大义

虽明，而微言未析。至其门人所自为说，则虽颇详尽而多所发明，然倍其师说而淫于老佛者，亦有之矣。^①

概言之，汉儒关心的“大事”是天上的祥瑞、物候的灾异及其与人事祸福吉凶的神秘感应关系，是阴阳儒术的灵验问题；而宋儒探究的“公理”则是天下的兴亡、国家的治乱，以及它们与人伦秩序和心性动机的内在关联程度，是先圣道统的传承不绝及其对异端邪说的中正裁决。《四库全书总目》编纂者虽然已经认识到核心话题转换前后经学思想的重大差异：“夫汉学具有根柢，讲学者以浅陋轻之，不足服汉儒也。宋学具有精微，读书者以空疏薄之，亦不足服宋儒也。”^②但是，他们仍然按照“钦定”的“圣裁”逻辑，继续以“消融门户之见”为借口各取所长，表面上是为了“参稽众说，务取其平”，实际上是以汉学思维曲解宋学义理，对“《易》之为学”的根本宗旨，作出了既不符合经学历史事实，又违背传统易学从象数分析到义理诠释发展趋势的折中概括。其“推天道以明人事”的结论，有悖于乾嘉学术“实事求是”的朴学精神。

先秦道家庄子(约前 369～前 286)讲过：“彼正正者，不失其性命之情。故合者不为骈，而枝者不为跂；长者不为有余，短者不为不足。是故凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也。”^③如果说文化交流可以取长补短，形成优势互补的杂交效应，能够丰富民族精神生活的存在样式，那么学术研究始终以创新为目的，需要形成自家的理论特色和思想风格，即“成一家之言”，决不可采用取长补短的折中方案，催

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，《中庸章句序》，北京：中华书局 1983 年，第 14～16 页。

② [清]永瑆、纪昀：《四库全书总目》，《经部总叙》，第 13 页。

③ [清]王先谦：《庄子集解》卷 3，《骈拇第八》，北京：中华书局 1987 年，第 78 页。

生出四平八稳、不伦不类的平庸学问。

模仿标志着艺术灵感的中断，折中意味着学术创新的贫困。尽管如此，迄今仍有不少学者用“天人之学”概括中华易学的性质和宗旨，倡导对“两派六宗”取长补短，沿袭《四库全书总目》编纂者的折中思路。对此，本文作者不敢苟同，保持自己的质疑和异议。

2. 假象数以释义理

尽管用象数和义理称谓传统易学的两大派系，牵涉到经学时代、特别是乾嘉时期汉学与宋学之间的复杂关系，但毕竟合乎约定俗成的学派命名原则。在此，本文将用“假象数以释义理”的逻辑推理结构，通过分析传统易学的诠释方式，对《四库全书总目》编纂者的易学知识分类作进一步的学理批判。

对于知识分类系统尚未成熟、不时受到来自学术以外强权干扰和实用诱惑的中国经学来说，“是什么”(What)的正当性命名问题，常常比“为什么”(Why)的因果性分析问题和“怎么样”(How)的操作性实践问题，显得更加重要，有时甚至生命攸关，达到了贞士为名义而献身、烈女为名节而殉难的“迷狂”程度！

在中国传统学术研究领域，“正名”问题从一开始就显得具有压倒一切的头等重要性质。儒家孔子首倡正名逻辑：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”^①而在政治实践和学术研究中，孔子的正名逻辑却是反向发挥作用的。为了让民众有所措手足，就需要根据“公正”的刑罚制度巧立种种名目，不使其犯上作乱。为了让学者有所措手足，就需要按照“圣贤”的礼乐文化设计各种机关，不使其想入非非。“正名”只是政教合一的“牧民”手段和“御臣”权术，其最终目的是为了“正实”，即通过权力化的知识命名体

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，《论语集注》卷7，《子路第十三》，第142页。

系来垄断思想资源，独占精神财富。因此，“正名”之意不在名，而在资源与财富。

明白了概念符号及其命名问题在中国古代学术中的特殊性质^①，以及在传统专制政体中的神秘运作，我们就可以避免许多不必要的纠葛，使义理易学研究从一开始就能步入科学、理性和求实的分析途径。与“推天道以明人事”有所不同，“假象数以释义理”是传统《周易》解释学的基本方法，也是汉学象数派和宋学义理派殊途同归的和合视域，彼此交涉的公共界面。否则，两派将因为没有共同的易学语言而老死不相往来，那就无法呈现出义理与象数两种解《易》方式此起彼伏、互相蕴涵、交织和合的大易文化。

作为互补的解《易》方式，象数分析和义理诠释本来就不存在实质性的思想冲突。在传统易学史上，以黄宗羲（1610～1695）《易学象数论》为代表的义理学派，之所以要对以京房和陈抟（约871～989）为代表的象数易学进行口诛笔伐，一一洞晓其始末，尽现其证据瑕疵，这既有尊重历史的学术批判精神，又体现了对经学权威地位的刻意维护，并不意味着象数分析不是易学的正宗方法。

^① 东汉以降，中国道教中形成“符篆一派”，以绘制种种神秘符号来祛魔降妖，祈福禳祸，趋吉避凶，趋利避害。以象征性的符号结构形式替代实质性的价值创造活动，可以看作是先秦儒家“正名”逻辑的宗教化运用，或者称之为“符号崇拜”。这说明，德国文化哲学家卡西尔（1874～1945）在《人论》里关于“人是符号的动物”的命题，至少不完全适合解释中国传统文化的价值观念系统，特别是以卦爻符号为表征的易学思想体系。符号只是人的本质力量的逻辑结构及其表示方法，符号本身是人的创造性智能活动的产物。只有将人的本质设定成“会自我创造的和合存在”，我们才能很好地解释在东方神秘主义语境内，普遍存在的符号崇拜现象，以及民间社会对道教“符篆”和密教“真言”的狂热情结。符号是人类自我创造的信息转换系统和成果表现方式，对符号的狂热崇拜也是一种异化现象。这有助于解释中国文化中不断出现的“周易热”，以及“八卦教”等易学宗教化现象。对属于应用易学范畴的术数类典籍，也应作如是观，如是想，如是分析。参阅张立文：《新入学导论》，第一章“自我发现论”和第四章“自我创造论”，广州：广东人民出版社2000年，第1～44页、第156～244页。

尽管学者的兴趣有所区别,时代的风尚有所不同,易学史上既出现过“论义理而不及象数”^①、或“舍象数而阐义理”^②的主义理宗派,如王弼的玄学易和程颐的理学易;也出现过“多主象占”、或“多主象数”、或“不离乎图书”的主象数宗派,如京房的易占学(即纳甲筮法),虞翻的易象学,邵雍的易数学,刘牧的易图学,但是,在《周易》经典文本中,“义、言、象、占,同体共贯,废一不得,泥一不得”^③。研究表明,在京房《易传》中,也有义理思想,比如“坎下见风险于前,内外相资益于君,贤人有位,君子不孤”^④,又如“卜筮非袭于吉,唯变所适,穷理尽性于兹矣”^⑤。在王弼的《周易注》里,也用象数释义。其一爻为主说源于京房的卦主说,并在注释中大量运用爻位说和取象说^⑥。晚清经学家皮锡瑞在《经学通论·易经》中专门设立一节,用大量文献资料论证了“汉初大儒,其说《易》皆明白正大,主义理,切人事,不言阴阳术数”^⑦。显然,这是针对《四库全书总目》编纂者“汉儒言象数”的推断,属于有感而发的不刊之论。

至于《提要》中“兼搜博采,不主一说,务持象数、义理二家之平”^⑧,以及“汇先儒旧说,融以己意,兼主象数、义理”^⑨之类的折

① [清]永瑆、纪昀:《四库全书总目》卷2,《经部二·易类二》,张根《吴园易解》提要,第17页。

② [清]永瑆、纪昀:《四库全书总目》卷5,《经部五·易类五》,崔铤《读易余言》提要,第31页。

③ [清]永瑆、纪昀:《四库全书总目》卷6,《经部六·易类六》,王心敬《丰川易说》提要,第40页。

④ 郭璞:《〈京氏易传〉导读》,《京氏易传》卷上,济南:齐鲁书社2002年,第78页。

⑤ 郭璞:《〈京氏易传〉导读》,《京氏易传》卷下,第133页。

⑥ 田永胜:《论王弼易学对两汉象数易学的继承》,《周易研究》1998年第3期(总第37期),第11~22页。

⑦ [清]皮锡瑞:《经学通论》,第18页。

⑧ [清]永瑆、纪昀:《四库全书总目》卷4,《经部四·易类四》,董真卿《周易会通》提要,第29页。

⑨ [清]永瑆、纪昀:《四库全书总目》卷8,《经部八·易类存目二》,朱之俊《周易纂》提要,第53页。

中评述,似乎最为完善,既不存在偏主一端的弊病,也没有“割裂圣经”的危险。这种象数、义理持平之说,也深深地影响了许多现代易学研究者。

已故著名易学家黄寿祺(1912~1990)曾经指出:“须知《周易》原本象数,发为义理,故当以象数、义理为主干,其余旁涉者皆其枝附,不由主干而寻枝附者,是为浑不辨主客。”^①其弟子张善文在强调《周易》为“哲学之书”的前提下,多次重申象数和义理是根干与枝叶的“同体共贯”关系,不可分割:

《周易》哲学,原本象数,发为义理。象数,即《周易》的卦象、爻象及阴阳奇偶之数;义理,即六十四卦、三百八十四爻所蕴含的哲学理致。象数犹如根干,义理犹如枝叶,两者密相关联而不可分割,是《周易》哲学体系中互为依存的两大要素。若从《周易》以“象征”为首要表现手段这一特色观之,象数,作为《周易》象征的形式范畴,其目的在于喻示义理;义理,作为《周易》象征的哲理归趋,其蕴蓄乃含藏于象数之中。孔颖达谓《周易》“因象明义”(《周易正义》),程颐指出“至微者理也,至著者象也,体用一源,显微无间”(《周易程氏传序》),皆与《周易》的象征特色颇可吻合。^②

一直在从事“易学史通论”研究的余敦康先生,曾借助“天台大师”智顗(538~594)说明定慧等持、止观双修时使用过的著名比喻,即定慧二法“如车之双轮,鸟之两翼”^③,强调象数和义理的互

① 转引自张善文:《洁静精微之玄思:周易学说启示录》,上海:上海远东出版社,上海三联书店2003年,第91页。

② 张善文:《象数与义理》,《前言》,沈阳:辽宁教育出版社1993年,第1页。

③ [南朝]智顗:《修习止观坐禅法要》,《大正藏》第46卷,第462~463页。

补关系。在为林忠军《象数易学发展史》所作的序言里，余敦康先生这样写道：

在易学史上，象数与义理两派长期以来形成了很深的门户之见，互相攻驳，争辩不休，实际是各有所长，各有所短；如车之两轮，鸟之两翼，结成一种互补的关系，共同促进了易学的发展。^①

上述诸家“同体”、“共贯”和“互补”等说法，在诉诸形象思维方面都是正确的，但在逻辑思维上又存在以比喻代替分析的不足，缺少自明性。根据朱熹“若《易》，只则是个空底物事，未有是事，预先说是理，故包括得尽许多道理，看人做甚事，皆撞着他”的理学创见，象数和义理的逻辑关系，若用《墨经》中的假言式推理模型来阐述，则是一种有条件、分层次的虚拟蕴涵关系。

在《墨经·小取》内，先秦墨家总结了基于假言命题的假言推理模型：“假者，今不然也。”^②毕沅（1730～1797）注释为：“假设，是尚未行。”根据《说文解字》的解释，“假”的本义是“非真”^③。综合起来，“假”的语义是非真虚拟，正是朱熹所说的“空底物事”，即表述虚拟境域的逻辑命题： $P(x) \rightarrow Q(x)$ 。其中，命题词项 $P(x)$ 所指涉的事件此时此刻尚未发生。比如墨子在《明鬼下》篇有这样一句话：“今若使天下之人，偕若信鬼神之能赏贤而罚暴也，则天下岂乱哉！”^④词项“天下之人偕若信鬼神之能赏贤而罚暴”($P(x)$)，描述了一个只在意象世界中存在的虚拟境域，因为实际上不少人根

① 林忠军：《象数易学发展史》第二卷，《余敦康序》，济南：齐鲁书社 1998 年，第 6 页。

② [清] 孙诒让：《墨子间诂》卷 11，《小取第四十五》，第 379 页。

③ [汉] 许慎：《说文解字》，《人部》：“假，非真也，从人，段声。一曰：至也。《虞书》曰：假于上下。”

④ [清] 孙诒让：《墨子间诂》卷 8，《明鬼下第三十一》，第 201 页。

本不相信鬼神的真实存在及其赏罚权能。而命题词项“天下岂乱”($Q(x)$),则是在承认前件($P(x)$)之后,由蕴涵算子 \rightarrow 合乎义理逻辑推导出来的虚拟结论。

在墨家逻辑所提出的假言命题及其推理模型 $P(x) \rightarrow Q(x)$ 中,词项 $P(x)$ 和 $Q(x)$ 相当于易学中的象数,而蕴涵算子 \rightarrow 相当于易学中的义理。因此,从逻辑的观点看,象数和义理的关系是命题词项和蕴涵算子的虚拟关系,二者既不具有并列的对当关系,如“车之双轮”或“鸟之两翼”;也不具有体用的生成关系,像树根与枝叶。

如果考虑到“象”源于龟卜,“数”起于筮法,其思维基础不尽相同;“义”源出于“义疏”,“理”成熟于“理学”,其价值取向和学术风格又有很大差异,那么,上面借助《墨经》假言命题及其推理模型的形式分析,将会变得更加复杂。不过,象数和义理具有虚拟蕴涵关系,在原则上是正确的。

到此为止,本章通过对《四库全书总目·经部·易类》提要的批判分析,沿着“《易》之为书”、“《易》之为道”和“《易》之为学”的理路逐步深入,从围绕《周易》经典所形成的错综复杂现象中,隐约感受到神秘面纱背后的真实面孔。在以下各章节,笔者将对本章提出的相关话题,作进一步的细化研究,以落实本文一开始预设的研究思路,传统义理易学既是中华民族生命智慧的道德结晶;又是传统文化价值观念的符号象征,也是中国哲学理论思维的逻辑算法。

第二章 卜筮溯源：巫史传统的 理性因素

在《原始文化》(*Primitive Culture*, 1871)中,“人类学之父”爱德华·泰勒(1832~1917)曾用“遗存物”(survival)^①说明巫术、魔法、神话和宗教仪式等原始文化在现代社会中的持续现象。他认为,这些“像巨流一样,一旦为自己冲开一道河床,就成世纪地连续不断流下去”^②的遗存物,在现代人看来,似乎是毫无意义的风俗习惯,甚至是非科学的蒙昧行为,但在原始文化中,却具有实用意义,至少是为了礼仪性的目的而为人们所遵守的行为规范。它们在最初的形成和发展阶段,曾是野蛮人(savages)的知识传承系统,是土著居民(aborigines)的宗教信仰仪式。

泰勒在其著名的文化定义中还指出:“文化,或文明,就其广泛的民族学意义来说,是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的才

① 泰勒的这一重要概念“survival”,还可译为“遗留”、“残存”或“遗迹”。本文采取我国文化人类学家林惠祥的译名,使用“遗存物”一词而去掉前面的限定性修饰词“savage”,因为文明的文化遗存物未必总是野蛮的。参见林惠祥:《文化人类学》,第一篇“人类学总论”,北京:商务印书馆1991年第2版,第19页。

② [英]爱德华·泰勒:《原始文化》,连树声译,第三章“文化遗留”,上海:上海文艺出版社1992年,第74页。

能和习惯的复合体。”^①在此基础上,他进一步提出在民族学(Ethnology)领域,研究“人类思想和活动规律”的两大原则:“一方面,在文明中有如此广泛的共同性,使得在很大程度上能够拿一些相同的原因来解释相同的现象;另一方面,文化的各种不同阶段,可以认为是发展或进化的不同阶段,而其中的每一阶段都是前一阶段的产物,并对将来的历史进程起着相当大的作用。”^②

尽管泰勒的上述定义和说法受到达尔文(1809~1882)进化论思想的深刻影响,而且他本人也没有对龟卜和筮占现象作过专门的文化人类学(Cultural Anthropology)考察^③,但是,根据他的文化本质共同性及其历史持续性,特别是遗存物的概念进行相关的文化人类学研究,确实能找到一条“轻而易举地超越了野蛮、蒙昧和文明之间的差别”的观念桥梁,使人们能够充分认识原始时代“社会行为和宗教信仰的合理性”^④,从而使文化历史研究从思辨性评价转向实证性分析。

借用泰勒的遗存物概念来研究包括《周易》在内的卜筮文化和巫史传统,将是一个富有启发意义的工作性假设。因为从文化进化论和文化生态学的综合角度看,以《周易》经典文本为集大成的中国卜筮文化,也曾经历过从原始蒙昧逐步走向理性文明的“祛除巫魅”(disenchantment)过程^⑤。后世的各种卜筮形式,诸如“纳甲

① [英] 爱德华·泰勒:《原始文化》,连树声译,第一章“关于文化的科学”,第1页。

② [英] 爱德华·泰勒:《原始文化》,连树声译,第一章“关于文化的科学”,第1页。

③ 在《原始文化》的第四章“文化遗留(续)”里,泰勒简略研究了梦占术、动物内脏占卜、占星术和召鬼术等原始巫术,以及原始巫术的遗存物——魔法,但并没有提及中国古代的龟卜术和筮占术。

④ 庄锡昌、孙志民:《文化人类学的理论构架》,《写在前面》,杭州:浙江人民出版社1988年,第6页。

⑤ 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,北京:三联书店1996年,第8~9页。

筮法”、“火珠林”等等,可以看作是早期卜筮文化祛魅未尽、理性化(rationalization)不彻底的遗存物。虽然迄今为止,我们对原始巫术理性化的历史缘故和发展环节,还缺少明晰的逻辑思路和系统的科学理解,但是,20世纪考古人类学家(archaeological anthropologist)经过长期艰辛的野外发掘,深入细致的实验研究,使我们对从新石器时代到青铜器时代人类器物文化及其思想观念的漫长演变,有了更为科学的实证知识。这些不同于传世文献的出土文物,使我们对卜筮现象及其在上古文化和史前社会中的重要地位与独特作用,有了更为客观、更加符合事实真相的历史性把握,从而避免使用晚近的思想观念诠释古人精神世界的系统误解。

以下为了叙述和行文的方便,同时也为了消除语辞方面可能出现的理解歧义,我们将根据《说文解字》的字典定义,参阅其他相关的历史文献,对“卜”、“占”、“贞”、“卦”、“巫”、“筮”、“祝”和“史”等八个重要的卜筮辞汇,先作一番辞源学上的字义疏证和逻辑学上的义理分析,以便从中发现早期卜筮文化和先秦巫史传统在古汉语文字符号里的信息遗存(information survivals)。

一、卜筮辞汇的字源分析

根据汉字“指事造形”^①的构成原理,可将上述八个重要的卜筮辞汇分成三个字义关联组。第一组是“卜”、“占”、“贞”和“卦”,它们都与“卜以决疑”活动直接相关,表征了早期龟卜文化的意义象征系统。第二组是“巫”和“筮”,它们同巫覡的操作工具和测算方法密切相联,体现了早期筮占文化的数字算法体系。第三组是“祝”和“史”,它们视祝颂活动以及历史记载有关,反映了早期卜筮

① [魏]王弼:《王弼集校释》上,《老子道德经注》,第1页。

文化的话语交流方式和信息存贮功能。

1. 龟卜、占视、贞问和易卦

先看《说文解字》对第一组卜筮辞汇，即“卜”、“占”、“贞”和“卦”的词语定义，以及对“占”字的变异形体“𠁡”的说明。作为《卜部》的同源字，它们都如实地反映了龟卜活动的行为特征、信息功能和演变遗迹。

卜，灼剥龟也。象灸龟之形。一曰，象龟兆之纵横也。^①

占，视兆问也。从卜，从口。^②

𠁡，卜以问疑也。从口、卜。读与稽同。《书》曰：“𠁡疑。”^③

贞，卜问也。从卜，貝以为贄。一曰：鼎省声，京房所说。^④

卦，筮也。从卜，圭声。^⑤

由于这五个字均以“卜”为造形元素，因此东汉古文经学家许慎(58~147)将它们归纳成一个独立部首。作为这一部首的代表字形，“卜”是甲骨文中出现频率极高的书契文字，属于许氏“六书”中的指事字，同时又具有“象灸龟之形”或“象龟兆之纵横”的象形结构，其造形特征是“视而可识，察而见意”^⑥，即王弼在《老子道德经注》开篇所说的“指事造形”。

“卜”的本义是指“灼剥龟”的贞卜活动及其坼裂兆象，即龟卜。《尚书·洪范传》对“稽疑，择建立卜筮人”中的“卜筮”作了这样的解

① [汉] 许慎：《说文解字》，《卜部》。

② [汉] 许慎：《说文解字》，《卜部》。

③ [汉] 许慎：《说文解字》，《卜部》。

④ [汉] 许慎：《说文解字》，《卜部》。

⑤ [汉] 许慎：《说文解字》，《卜部》。

⑥ [汉] 许慎：《说文解字》，《自序》。

释：“龟曰卜，蓍曰筮。”^①尽管《尚书大传》是伪造的，但“卜”为龟卜的本义，已得到了古今学者一致认同，特别是经过 20 世纪近 100 年对殷墟甲骨卜辞的科学整理和文字释读，这一结论早已成为学术常识。

在先秦典籍中，“卜”从龟卜的本义又引申出两重基本含义，即目标选择和幸福赐予。

《左传》记载的谚语“非宅是卜，唯邻是卜”^②，通俗地说明了龟卜活动的目标选择机制。龟卜虽然是以求神问卜的方式进行的，所问的神意难以猜测，但所问的功利目标却早已成竹在胸，确定无疑。

《诗经》所说的“卜尔百福，如几如式”^③，诗意地体现了龟卜仪式的幸福价值指向。“苾芬孝祀，神嗜饮食”。从《小雅·楚茨》的这些记述中，可以想象出殷周时期的龟卜活动，是在火焰熊熊、气味浓郁、氛围肃穆的祭祀仪式中进行的：祝人唱着赞美祖先的宗庙颂歌，巫覡跳着让神灵愉悦的萨满(Shaman)^④舞蹈；卜人灼龟，占人视兆，贞人问疑，筮人运筹；史人现场实录，并最终写进国家典册。商王或周王时常亲临主持卜筮仪式，甚至亲自贞问吉凶祸福，即《周易》卦辞中所说的“王假有庙”：

① [唐]孔颖达：《尚书正义》卷 12，《周书·洪范第六》孔氏传，北京：中华书局《十三经注疏》影印本 1980 年，分第 79 页；总第 191 页。

② [唐]孔颖达：《春秋左传正义》卷 42，《昭公三年》，分第 329 页，总第 2031 页。

③ [唐]孔颖达：《毛诗正义》卷 13—2，《小雅·楚茨》，北京：中华书局《十三经注疏》影印本 1980 年，分第 201 页，总第 469 页。

④ 萨满(Shaman)一词本为满-通古斯语，原意为“因兴奋而狂舞的人”，也用来称呼萨满教(Shamanism)巫师(wizard)。在中国古代文献里，Shaman 的汉语音译最早出现于 12 世纪中叶。南宋学者徐梦莘在《三朝北盟会编》中说：“珊蛮者，女真语巫妪也。”萨满教是一种原始宗教，主要流行于中国北方以及亚洲北部阿尔泰语系民族中。17 世纪以来，萨满教日益受到西方学者的重视。他们作了大量民族学调查，写了不少文化人类学论著。萨满教的基本特征是，以巫祝作为人神交往的媒介。由此可见，中国北方民族以及南方许多民族的宗教信仰，都与萨满教有相近之处。20 世纪中后期，张光直先生在美国从事中国考古人类学研究和著述，在其英文著作中常用 Shaman 一词指称巫覡，用 Shamanism 解释中国青铜时代，特别是商文明(Shang Civilization)中的卜筮文化和巫史传统。

“王假有庙”，致孝享也。^①

“王假有庙”，王乃在中也。^②

可见，殷周时代的人们深信：祖先与神灵定会降临卜筮现场，高兴地观赏巫舞，享用鼎器中的祭祀酒食，并乐于赐福给祈祷的人们。

尽管卜筮总是在祭祀鬼神的宗教仪式中进行的，但卜筮所贞卜和占断的疑难问题，却始终是有关人事吉凶祸福的价值性问题。对于祖先神与上帝神的存在性问题，他们或许深信不疑。再说，殷周时代的理性觉悟水平，尚未达到后世无神论哲学的思想高度。如果说求神问卜的神秘仪式是原始的、蒙昧的和宗教性的集体活动，那么，所求的结果和所问的福禄，则是普适的、理智的和哲学性的人类行为，是理智狡黠的娱神谋略和自利的通灵伎俩。与某些当代学者所想象的情形不同，中国青铜时代(The Chinese Bronze Age)的龟卜文化，是那个时代智能水平最高的文化实践形式和精神生活习俗。正如张光直先生在《商文明》一书中所言：

占卜吉凶在商代社会的各个阶层可能是很普遍的；但因为实际上所有刻字卜骨都是商王的问卜，我们就把我们的描述限制在商王宫廷里。显然，很多人介入了占卜的过程和结果：商王本人，有时他亲自问卜，而且在任何情况下所有占卜都是以他的名义进行的；贞人，作为商王的代言人问卜；卜人，执行占卜过程；占人，专掌解释裂纹的含义；史，专掌记录整个占卜过程并将其刻在甲和骨上。当然，这只是基本角色，有的角色可能不止一人，有的可能兼管几个角色。在宫廷中，占卜是一项重要活动，

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，《萃·彖传》，分第46页，总第58页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，《涣·彖传》，分第58页，总第70页。

无疑在王室成员和整个国家的决策中起重要作用。^①

作为商王政治决策的重要仪式,占卜的决疑功能,还可以从“占”和“贞”两个字中,得到凝固的象征印证。这两个字均出现于甲骨文中,是最常用的卜筮辞汇,它们以简明的文字形式,贮存了有关殷周卜筮文化的知识信息。

“占”的本义是“视兆问”,即根据灼烧龟甲坼裂兆象判断吉凶,消除心理疑虑。从甲骨文到金文、简帛文,“占”字的形体稍有变化。在甲骨文里,“占”字的下半部分不从“口”,而是“象卜骨的形状”^②。这意味着殷商龟卜活动中的“占”,属于视觉观察。在《方言》所记载的南方楚语系统,仍保留着龟卜占视的“窥视”本义:“占,视也。凡相窥视,南楚或谓之占。”^③在秦汉以后,术数类中有“占候”一科,其中的“占”字,仍旧延续着“占视”的本义,即观察物候的现象变易。

其实,《周礼·春官·占人》正是从“占视”的本义上使用“占”字的:

凡卜三,君占体,大夫占色,史占墨,卜人占坼。^④

在此,与“占”字组成动宾结构的“体”、“色”、“墨”和“坼”等辞汇,所指称的对象显然是视觉性的形体、颜色、墨迹和坼裂,而不是心理性的疑难问题 and 价值性的祸福结果。道理显而易见,龟卜所

① 张光直:《商文明》(K. C. Chang: *Shang Civilization*, Yale University Press, 1980),张良仁,岳红彬,丁晓雷译,绪论“探索商代历史的五条途径”,沈阳:辽宁教育出版社 2002 年,第 32 页。

② 汉语大字典编辑委员会:《汉语大字典》(缩印本),成都:四川辞书出版社·湖北辞书出版社 1993 年,第 39 页。

③ 《汉语大字典》(缩印本),第 39 页。

④ [唐]贾公彦:《周礼注疏》卷 24,《春官宗伯第三》,北京:中华书局《十三经注疏》影印本 1980 年,分第 167 页,总第 805 页。

要贞问的对象，总是意想中事情的吉凶休咎，而不是龟甲本身的形体和颜色，以及灼烧之后的坼裂和贞卜刻辞的墨迹。

在辞源学上，“占”的贞问意义属于晚出辞义。直到简帛文，其“从卜、从口”的会意结构才完全确立，并演变出“从口、卜”的变异形体“𠄎”，其辞义也从视觉观察转向言语问疑，即“卜以问疑”。不过，无论是根据甲骨文，还是根据金文、简帛文，“占”都属于许氏“六书”系统中的会意文字，具有“比类合谊，以见指撝”^①的类比观念，体现出造字者已经具有了类比逻辑推理思想。

从占视、贞问的双重本义，进一步引申出推测、验证和揣度等测度含义。“占”字所体现的卜筮活动及其思维类型，是以类比推理为基础的测度活动。《尔雅》有“隐，占也”的言语解释，简要指出“占”是一种隐秘的心理活动。东晋郭璞(276~324)在《尔雅注》中，也曾用“隐度”一词概括“占”的心算特征。北宋邢昺(932~1010)在《尔雅疏》里解释说：“占者视兆以知吉凶也，必先隐度。故曰：隐，占也。”^②这清楚地说明，占人在卜人灼龟之前，对所要卜问的事情心中已有谋略。对吉凶祸福的理智测度，是先于祭祀仪式在内心世界隐秘地进行着。如果说龟卜仪式是卜筮文化的操作程序和象征系统，那么，占问测度才是卜筮文化的思维中枢和观念核心。

对卜筮仪式及其活动过程的观念引导和思维控制，其逻辑机制表现在“贞”字的形体和含义里。“贞”的本义是“卜问”，是龟卜表演仪式与占问思维活动的综合体现。《说文解字》根据篆文和隶书的形体，认为“贞”字的造形是上“卜”下“貝”的组合结构，即“从卜，貝以为贄”。但许慎对他的这一解释可能存有疑虑，因此又将京房所说的“贞”字从“鼎”、以“省”为声的解释收入，以备后人参

① [汉]许慎：《说文解字》，《自序》。

② [宋]邢昺：《尔雅注疏》卷3，《释言第二》，北京：中华书局《十三经注疏》影印本1980年，分第16页，总第2582页。

考。甲骨文的发现和释读证明,京房所说更加正确,符合“贞”字的原始造形。而许慎的解释是后起的,适合于解释金文以下“贞”字的形体结构。

在殷墟甲骨文中,“贞”字的造形非常像青铜鼎器的直立形状^①。郭沫若(1893~1978)在《卜辞通纂考释》中指出:“古乃假鼎为贞,后益之以卜而成贞字,以鼎为声。”肯定后世的“贞”字,是从甲骨文“鼎”字演变来的。金文《散盘》铭刻上的“贞”字,就是在甲骨文“鼎”字的象形图画上,再加一个“卜”字组成。这意味着,“贞”字在甲骨文和金文中的本义,应准确地理解成对龟卜仪式和贞问过程的独占与主持,即《周易·序卦传》中所说的“主器者莫若长子”^②的主器思想。

根据张光直先生的考古人类学研究,“鼎”在中国青铜时代象征至高无上的王权,即国家政权。上古传说中的“九鼎神话”,意味着帝王“对与祖先沟通的独占和对政治权力的独占”^③。这一考古人类学推论,能够从甲骨文“贞”字的语用结构里,获得极其有力的卜辞证据。除概略记叙“壬寅卜贞”、“丙辰卜贞”之外,甲骨文使用“贞”字有两种通用格式:

① 参见《汉语大字典》(缩印本)第1508页,《貝部》所收入的三个甲骨文“贞”字。鉴于本文作者缺少专业软件和电子造字技术,因此无法将这些图像特征极其鲜明的甲骨象形文字引入正文。

② [唐]孔颖达:《周易正义》卷9,《序卦第十》,分第84页,总第96页。原文的上下语境为:“革物者莫若鼎,故受之以《鼎》。主器者莫若长子,故受之以《震》。”

③ 张光直先生的原话为:“九鼎神话直接而有力地宣称:占据这些神圣的青铜礼器,就是为了使帝王的统治合法化。青铜礼器是明确而强有力的象征物:它们象征着财富,因为它们自身就是财富,并显示了财富的荣耀;它们象征着盛大的仪式;让所有者能与祖先沟通;它们象征着对金属资源的控制,这意味着对与祖先沟通的独占和对政治权力的独占。”张光直:《美术、神话与祭祀——通往古代中国政治权威的途径》(K. C. Chang: *Art, Myth and Ritual: the Path to political Authority in Ancient China*; Harvard University Press, 1983),敦净、陈星译,沈阳:辽宁教育出版社1988年,第80~81页。

一是商王直接卜问的“王贞”，或商王授权的贞人（诸如名叫“永”、“大”、“黄”、“争”等人）行使卜问的“永贞”、“大贞”、“黄贞”和“争贞”等；

二是省略卜问主体，只记载卜问时间，如“癸卯贞”。这实际上是概略记叙的进一步简化，即省略了“癸卯卜贞”中的“卜”字。

根据甲骨文的句法结构，“卜”与“贞”稳定地出现在“叙辞”部分，其标准格式是，“□□卜，□贞”，例如：

丁酉卜，王贞：其有戾，不系。在四月。^①

戊戌卜，永贞：今日其夕风？贞：今日不夕风？^②

辛卯卜，争贞：翌甲午王涉归？^③

书写在“卜”字前面的是干支纪日系统，记叙了龟卜仪式的举行时间；“贞”字前面的是卜问的主持人，即商朝的王室成员或权势阶层。“据我们可得到的资料来看，最重要的官员是卜人和称之为‘贞’的问询者。饶宗颐列举了甲骨文中 117 位卜人和贞人的活动；陈梦家统计了 120 位。虽然商王自己多半也是一位十分重要的预言者，但是，由于占卜在商代的统治机制中起着决定性作用，因此，卜人和贞人肯定也是一个相当有权势的阶层。”^④也就是说，“贞”才是整个龟卜仪式的核心所在，操作性的“卜”和观察性的“占”，最终都是为决策性的“贞”做准备的。

后世从“贞”的“主器”本义及其所反映的卜问独占权中，引申出两项重要词义：

其一，龟卜仪式所体现的权力意志，即坚定不移、一言九鼎的

① 胡厚宣：《甲骨续存》（一）1468。

② 董作宾：《小屯·殷墟文字·乙编》726。

③ 罗振玉：《殷墟书契前编》5·29·1。

④ 张光直：《商文明》，第 182 页。

决策权。《释名·释言语》总结了这一引申义：“贞，定也，精定不动惑也。”^①而《周易·系辞传》对“贞”的这一含义大加发挥，堪称关于“贞”的哲理格言：

吉凶者，贞胜者也。天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。^②

由此可知，“贞”字这种坚定不移、说一不二的引申义，是对政治决策权高度集中和世袭垄断的义理概括，是秦汉以降国家政权“大一统”的观念前兆。

其二，卜问决疑所体现的价值判断，即吉凶占断的正当性。《广雅·释诂三》概括了这一引申义：“贞，当也。”王国维（1877～1927）先生在《洛诰解》中，对《周书·洛诰》篇里成王对周公所说的“公不敢不敬天之休，来相宅，其作周匹休。公既定宅，伋来，来视予卜休，恒吉。我二人共贞。公其以予万亿年敬天之休”中的“贞”字，作了这样的解释：“贞当为鼎，当也。谓卜之休吉，王与周公共当之也。”^③传统易学中的当位说，其思想渊源来自殷周卜筮贞问的正当原则，以及贞问结果的共同承担原则。

根据笔者的理解，《周易》卜筮系统所用的“卦”字，至少源于龟卜、星象和筮占三种原始巫术，体现了殷周之际各种原始巫术的综合集成趋势。预先明确这一点，对于准确把握《周易》“本义”，至关重要。

数字卦符的发现，使人们产生了一种片面认识，以为《周易》的八卦象征体系和六十四卦占断系统，都直接来源于筮法和筮辞，与龟卜、星象没有直接联系。倘若果真如此，那么传统易学中的“取

① 转引自《汉语大字典》（缩印本），《貝部》，第1508页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷8，《系辞下第八》，分第74页，总第86页。

③ 转引自《汉语大字典》（缩印本），《貝部》，第1508页。

象之法”，也就成了无源之水、无本之木。其实，《左传》早就有言在先：“龟，象也；筮，数也。”^①而且韩宣子出使鲁国，在太史氏观书时，见到的只是《易象》^②，不是“易数”。这条史料同样说明，《周易》最初以“象”为主，而不以“数”为主。作为国家珍藏的档案文献，鲁国的《易象》很可能是标准化的龟卜象征体系。

退一步讲，如果《周易》的卦爻只是通过筮法产生，与龟卜没有任何关系，卦爻辞又完全源出于筮辞，与卜辞没有关系，那么“取象之法”就不是解读《周易》的内在方法，而《系辞传》所讲的“是故《易》者，象也。象也者，像也”^③，也将成为没有历史依据的空穴来风。

事实上，与《周易》起源直接相联的“卦”字，不仅在字体结构上与龟卜直接相联，而且在其形成和发展中，始终与星象、筮占密切相关。“卦”字的组合造形，隐藏着易卦起源的全部秘密，或者说保留了卜筮文化和巫史传统的信息遗存。

“卦”在龟卜辞汇系统中，属于晚出的形声字。迄今为止，在甲骨文和金文中均未发现。根据《说文解字》的结构分析，“卦”字“从卜，圭声”，在许氏“六书”系统中具有“以事为名，取譬相成”^④的形声和合特征，是汉字最成熟的造字方法。形声字的本义，主要从象形字素（即形旁）中分析，同时还要兼顾到音声字素（即声旁）。据此，“卦”字的本义应主要从形旁“卜”中获取，按理应是龟卜的象征法式或取象体例。可是，许慎的解释却是“卦，筮也”，一时让人难以理解。

① [唐]孔颖达：《春秋左传正义》卷14，《僖公十五年》，分第105页，总第1807页。

② [唐]孔颖达：《春秋左传正义》卷42，《昭公二年》，分第327页，总第2029页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷8，《系辞下第八》，分第75页，总第87页。

④ [汉]许慎：《说文解字》，《自序》。

要揭开“卦”与筮占算法的内在联系，只能从其声旁“圭”字入手。先看《说文解字》的阐述：

圭，瑞玉也，上圆下方。公执桓圭，九寸；侯执信圭，伯执躬圭，皆七寸；子执穀璧，男执蒲璧，皆五寸。以封诸侯。从重土。楚爵有执圭。珪，古文圭从玉。^①

许慎为“圭”字所作的这段解释，包括了以下四层意思：

第一，圭以“瑞玉”为制作原料，是一种上圆下方、取法天地的象征性玉器，也是巫覡“以玉事神”的道具和法器，可能同时兼有测量功用。

第二，西周初期分封诸侯，确立了公、侯、伯三级贵族执圭祭祀的礼乐制度。玉圭的大小尺寸，象征着等级地位和贵贱身份。

第三，楚国虽为子爵，按礼乐制度规定只能执璧，而楚王和国内贵族实际上僭越礼制，存在执圭行为。

第四，“圭”字由两个“土”按上下结构组合而成，字体造形犹如垒土筑坛。这形象地说明，西周贵族的执圭礼制，可能与筑坛卜筮仪式或祭祀天地山川有关。

在此，需要进一步追究的问题是，为什么由“重土”构成的“圭”字，成了“卦”的造形因素和读音标志？玉珪与筮占之间又有何内在关联？《周易》中的“卦象”与“瑞玉”，究竟有什么样的历史因缘？

首先，我们从《周易·说卦传》谈起。八卦取玉象的只有《乾》卦：“乾为天，为圆，为君，为父，为玉。”^②闻一多（1899～1946）先生在《周易义证类纂》中，曾用详实的史料考证了《乾》卦所说的“龙”，

① [汉]许慎：《说文解字》，《土部》。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷9，《说卦第九》，分第82页，总第94页。

可能是“东宫苍龙之星”，而“乾”可能是“北斗星名之专字”^①。换言之，“龙”和“乾”都是基于占星术的天文象征。据此可知，《彖传》所谓的“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行；大明终始，六位时成；时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁”^②，显然是基于星象观察的义理发挥。

《周易》首卦《乾》取象于天，以及《彖传》所讲的“时乘六龙以御天”，至少说明，作为“太卜”所掌“三易之法”中的最后一种，《周易》不仅与“龟卜之法”直接相关，而且与星象观察也有不解之缘。

再进一步追溯，联系到《周髀算经》里周公与商高的两段对话，可知《周易》中“卦爻之数”，即筮占数字，可能起源于殷周时期的天文星象观察和几何勾股计算，至少，它们之间存在某种历史亲缘关系：

昔者周公问于商高曰：“窃闻乎大夫善数也，请问古者包牺立周天历度，夫天不可阶而升，地不可得尺寸而度，请问数安从出？”

商高曰：“数之法出于圆方。圆出于方，方出于矩，矩出于九九八十一。故折矩，以为句广三，股修四，径隅五。既方之外，半其一矩。环而共盘，得成三、四、五。两矩共长二十有五，是谓积矩。故禹之所以治天下者，此数之所生也。”

周公曰：“大哉言数！请问用矩之道。”

商高曰：“平矩以正绳，偃矩以望高，覆矩以测深，卧

① 闻一多：《周易与庄子研究》，《周易义证类纂》，《乙·占候》，成都：巴蜀书社《闻一多学术文钞》本 2003 年，第 48～51 页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷 1，《乾·彖传》，分第 2 页，总第 14 页。

矩以知远，环矩以为圆，合矩以为方。方属地，圆属天，天圆地方。方数为典，以方出圆。笠以写天。天青黑，地黄赤。天数之为笠也，青黑为表，丹黄为里，以象天地之位。是故知地者智，知天者圣。智出于句，句出于矩，夫矩之于数，其裁制万物，唯所为耳。”

周公曰：“善哉！”^①

根据三国时期东吴赵君卿(生卒年代不详)的注解，商高是“周时贤大夫，善算者”，又是与周公同时代的星象家，中国古代数学勾股定理的发现者或运用者。根据上述引文，中国在西周初期已有了“方属地、圆属天、天圆地方”的盖天假说。在《周髀算经》里，商高向周公说明了怎样用“矩”测量太阳(即《乾·彖传》中的“大明”)相对于本地子午线的高低程度，并以后世命名的“商高定理”(即勾股定理)筮算每日的时辰和每年的节气^②。玉制的圭表，正是上古测量日影长度的天象观察仪器。《乾》卦取象“天”、“圆”和“玉”，正好说明“易卦”与天象观察、“卦爻之数”与时间测量和历法计算有着内在关联，它们都是基于算法技术的观察和测度。

要明确“易卦”与星象观察和筮法计算是怎样关联起来的，还需要了解玉在原始文化中的象征作用。许慎《说文解字》对“玉”的解释，与其说是汉字的定义，不如说是美玉的赞歌：

玉，石之美。有五德：润泽以温，仁之方也；鳃理自外，可以知中，义之方也；其声舒扬，尊以远闻，智之方也；

^① 《周髀算经》卷上，沈阳：辽宁教育出版社《算经十书》校点本 1998 年，第 1~4 页。

^② 参见吴文俊总主编，李迪分主编：《中国数学史大系》第 1 卷，《上古到西汉》，第四编“秦汉天文历法与工程中的数学”，北京：北京师范大学出版社 1998 年，第 385~406 页。

不挠而折，勇之方也；锐廉而不技，絜之方也。象三玉之连，丨其贯也。^①

甲骨文中的“玉”字，象三个或多个玉片的串连，与八卦符号或六十四卦符号具有相似的联缀结构。笔画规范后的玉字“象三玉之连”，这与八卦只有三个爻位，恐怕不完全是偶然巧合，可能存在某种联系。

《说文解字》对“灵”字的解释，正好有助于说明古人对玉的喜爱和赞美，实际上是卜筮文化及其巫史传统的心理遗存和道德提炼：

靈，靈巫，以玉事神。从玉，霤声。靈，靈或从巫^②。

正因为巫觋“以玉事神”，玉才成了他们贯通天地、事奉神灵的法器^③，所以玉制的圭表，也就具有了测量日影、计算时间和编制历法的独特功用。因此，执掌玉珪的礼仪制度，既代表着贵族的特殊身份，象征着政治的决策权力，同时也标榜着对文化知识的独占和对社会财富的垄断。

20 世纪的中国考古学在良渚文化(前 3000~前 2000)遗址中出土了大量刻有兽面纹、内圆外方的玉琮^④，它们既是权力和财富的象征符号，也是巫觋贯通天地的巫术法器。考古发现的玉琮，根据张光直先生的科学推断，应是“重黎绝地天通”以后，中国上古社会巫政结合的器物遗存。

组合成“卦”字的圭与考古发现的琮，在制作造型上都具有方

① [汉]许慎：《说文解字》，《玉部》。

② [汉]许慎：《说文解字》，《玉部》。

③ 参见张光直：《青铜挥麈》，上海：上海文艺出版社 2000 年，第 316~318 页。

④ 有关玉琮的考古学事实，大约有以下五点：1. 它们是外方内圆的；2. 它们是从中贯通的；3. 它们表面常常饰以动物面纹，也有鸟纹的；4. 它们多用玉制，也有石制的；5. 它们出土在墓葬里面。参见张光直：《青铜挥麈》，第 349 页。

圆双重结构。圭是上圆下方，琮是内圆外方，皆取象于“天圆地方”的自然法象。根据“法象莫大乎天地”的乾坤取象原理，青铜器时代的玉珪(圭)，很可能是“玉琮时代”^①的文化遗存。而《周易》以“乾为玉”的取象体例，可能是在更早的新石器时代，即伏羲仰观俯察的远古时期确立的，具有比龟卜更加古老的观念渊源。这也许就是《系辞传》在追溯八卦起源时，为什么只提伏羲“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟禽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”^②的取象法则，而只字不提殷周时期灼烧龟甲、观察兆象、占断吉凶等龟卜方法的原因之一。

关于玉珪在卜筮文化和巫史传统中象征权力和财富的文化意义，也可以从传世的地上文献中得到史料印证。据《周书·金縢》讲述，武王灭商第二年，周公姬旦执掌玉璧，秉持玉珪，史官册记，祝人颂辞，连卜三龟，为其兄长武王姬发设坛祛疾：

既克商二年，王有疾，弗豫。二公曰：“我其为王穆卜。”周公曰：“未可以戚我先王？”公乃自以为功，为三坛同墠。为坛于南方，北面，周公立焉。植璧秉珪，乃告太王、王季、文王。

史乃册祝曰：“惟尔元孙某，遭厉虐疾。若尔三王，是有丕子之责于天，以旦代某之身。予仁若考，能多材多艺，能事鬼神。乃元孙不若旦多材多艺，不能事鬼神。乃命于帝庭，敷佑四方，用能定尔子孙于下地。四方之民，罔不祗畏。呜呼！无坠天之降宝命，我先王亦永有依归。今我即命于元龟，尔之许我，我其以璧与珪，归俟尔命；尔不许我，我乃屏璧与珪。”

① 参见张光直：《青铜挥麈》，第355页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷8，《系辞下第八》，分第74页，总第86页。

乃卜三龟，一习吉。启籥见书，乃并是吉。公曰：“体！王其罔害。予小子，新命于三王，惟永终是图；兹攸俟，能念予一人。”

公归，乃纳册于金縢之匮中。王翼日乃瘳。^①

既然易卦和易数的起源都与玉琮、玉珪有关，《周易》首乾坤的道德秩序又与盖天说“天圆地方”的视觉形象，以及玉琮的“内圆外方”、玉珪的“上圆下方”的造型规范有着神秘的象数关联，而玉琮、玉珪又是巫觋“以玉事神”的重要法器，因此，要进一步理解易卦、易数与卜筮的历史关联，以及为何《周易》的“本义”是“卜筮之书”，还必须深入了解巫觋在卜筮文化中所扮演的独特角色，以及规矩和筮占在巫史传统中所具有的特殊功能。

2. 巫觋、规矩与筮占

《周易》作为“卜筮之书”，最初只是巫觋阶层（即萨满巫师）的从业指南或职业手册^②。只有当巫觋从政治活动舞台逐步退出、

① [唐]孔颖达：《尚书正义》卷13，《周书·金縢第八》，分第84页，总第196页。

② 对《周易》经典性质的这种认识，借鉴了张光直先生在《古代中国考古学》里的科学推论。为了尊重起见，谨将原文的完整论述引述如下：

人和神、生物和非生物、家族成员中的生者和死者——所有这些存在于中国古代社会的事物皆处于同一宇宙中，不过古代中国人将宇宙划分出层次，并再细分下去。最重要的划分是天上和人间，可以说，中国古代特别注重于天、人之间的沟通。萨满——在动物及一整套器具的帮助下，是具备了沟通宇宙间不同层次能力的巫师，主要负责天上和人间的沟通。萨满及其代表从天堂将音乐和诗歌带到了人间，但他们亦带来了智慧和预言，这些使统治者被赋予了发言权、支配权和统辖权。

为了进行沟通，萨满们依赖于一系列东西的帮助（大概是符咒之类）。萨满们通过神山上传天意，并将天意下达人间。被用于同一目的的还有神树。在艺术品中，神树上经常栖息着鸟类。占卜是借助于动物骨骼、蚌壳或欧蓍草根来进行的。文字明显地与占卜相关联：用卜骨占卜的过程以卜辞的形式被记录下来，古老的《易经》大概就是由记录用作占卜的欧蓍草根的计算体系的手册演变来的。

——张光直：《古代中国考古学》（K. C. Chang: *The Archaeology of Ancient China*, Yale University Press, 1977），印群译，《跋》，沈阳：辽宁教育出版社2002年，第445～446页。

在精英文化系统销声匿迹之后,《周易》才有可能成为真正的历史文献,从太卜手中转移到太史名下,最后流落到民间和学界,成为普通人士都能阅读、研究和运用的“百科全书”。因此,要了解《周易》的创作意图和原始功用,就必须全面了解巫覡在中国古代卜筮文化中的独特地位和重要作用。

大约从《洪范》篇开始,“卜筮”已经相提并论,这虽然显示出二者的相关程度和合流趋势,但也混淆了龟卜与筮占的实质差别。简略地说,龟卜是需要众人合作才能完成的集体巫术表演,其主要目的在于沟通神灵、预知祸福、决断吉凶;而筮算却是由单个人独立操作的个体巫术运筹,其核心技术是数字演算、奇偶组合、几何测量。前者纯粹是宗教性的巫术仪式,后者则含有原科学(proto-science)的理性因素。当卜筮随巫覡阶层从祭祀礼仪和政治决策中黯然退出时,龟卜很快失传,而筮占一直延续至今,并成为中国古代数学的算法体系之一。

显而易见,集体性的巫术表演属于原始宗教范畴,不存在发明权问题,而个体性的巫术运筹则属于原科学创造,必有其始作俑者。据古代文献记述,筮占巫术的发明者是巫咸,相传曾是商朝太戊时期的著名大巫师。有关他的事迹,散见于《尚书》、《周礼》、《山海经》、《世本》和《吕氏春秋》等先秦典籍之中^①。

(周)公曰:“君奭!我闻在昔成汤既受命,时则有若伊尹,格于皇天。在太甲,时则有若保衡。在太戊,时则有若伊陟、臣扈,格于上帝;巫咸乂王家。在祖乙,时则有若巫贤。在武丁,时则有若甘盘。率惟兹有陈,保乂有殷,故殷礼陟配天,多历年所。天维纯佑命,则商实百姓。

^① 萧蓬父:《〈周易〉与早期阴阳家言》,参见唐明邦、罗炽、张武、萧汉民编《周易纵横录》,第237~238页。

王人罔不秉德，明恤小臣，屏侯甸，矧咸奔走。惟兹惟德称，用乂厥辟，故一人有事于四方，若卜筮罔不是孚。”①

筮人掌三易，以辨九筮之名。一曰连山，二曰归藏，三曰周易。九筮之名：一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环，以辨吉凶。凡国之大事，先筮而后卜。上春相筮，凡国事共筮。②

巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇。在登葆山，群巫所从上下也。③

大荒之中，有山名曰丰沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫盼（盼）、巫彭、巫姑、巫真（贞）、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。④

大桡作甲子，黔如作虜首，容成作历，羲和作占日，尚仪作占月，后益作占岁，胡曹作衣，夷羿作弓，祝融作市，仪狄作酒，高元作室，虞姁作舟，伯益作井，赤冀作臼，乘雅作驾，寒哀作御，王冰作服牛，史皇作图，巫彭作医，巫咸作筮。此二十官者，圣人之所以治天下也。圣王不能二十官之事，然而使二十官尽其巧，毕其能，圣王在上故也。圣王之所不能也，所以能之也；所不知也，所以知之也。⑤

① [唐]孔颖达：《尚书正义》卷16，《周书·君奭第十八》，分第111～112页，总第223～224页。

② [唐]贾公彦：《周礼注疏》卷24，《春官宗伯第三》，分第167页，总第805页。

③ 《山海经》卷7，《海外西经》，上海：上海古籍出版社《二十二子》1986年，第1370页。

④ 《山海经》卷16，《大荒西经》，第1382～1383页。

⑤ [先秦]吕不韦：《吕氏春秋》第16卷，《审分览第五》，上海：上海古籍出版社《二十二子》影印本1986年，第689页。《世本·作篇》与此相同，因资料不全，不再引述。

从上述有关巫咸的五条史料中,可以得出以下六点解释:

第一,巫咸、巫贤等商代巫师,具有极高的社会地位,享有很大的政治特权。他们可以出入“王家”,以卜筮参与军机决策。“卜筮罔不是孚”的巫政合一原则表明,在殷周时期,卜筮是国王获得天命福祐、拥有百姓支持和政权历年延续的神圣诚信系统。

第二,巫觋中的筮人掌管三种易卦程序,成卦的筮法有九种之多,都是由著名巫师所发明的筮占巫术,均“以辨吉凶”作为算法的应用宗旨。与殷礼系统不同的是,周礼系统已经确立了两条卜筮原则:“凡国之大事,先筮而后卜”的筮卜排序原则,“凡国事共筮”的结果协同原则。由此可见,筮占的地位和作用开始超越龟卜,成为国家重大决策的首选程序。

第三,“易”在开始时只是一位巫师的名字,即“巫易”,正如甲骨文中的“易”只是地名一样,可能没有多少深奥的义理意蕴。在随后发生的筮法竞争中,巫易的算法体系因吸纳了伏羲的组合卦式,又具有精炼和便于记忆的繇辞脱颖而出,逐渐取代了其他巫师的筮占程序,成为西周以后的主导筮法(很可能是大衍筮法的前身)。

第四,所有的巫师平时均不在王宫居住,而是聚集在灵山或登葆山等日月出入、阴阳变易的险峻之地,修炼筮占术、医药术和星象术等专门巫术。当“王家”有重大事情(即“国之大事”)需要咨询时,他们才应邀进入王宫参与政治决策,协助处理军机要务,代理国王主持祭祀活动,进行宗教性的社会动员。这与后世道教史上的“山中宰相”非常相似。由此可知,在中国青铜时代,巫史传统中“巫”的宗教职能及其决策智慧,基本上被中国道教所继承。东汉以降的道教术数,是殷周卜筮文化和巫史传统的遗存形态。

第五,鉴于群巫修炼巫术的山峰均为“日月”出入的险要处,所以,“三易”中的《连山》,应当从巫师所在的灵山得到更加接近史实

的文化理解,而且《庄子·天下》篇“《易》以道阴阳”的说法,也应从《山海经》的“日月所出”、“日月所入”和“日月所出入”,以及《说文解字》转引《秘书》“日月为易,象阴阳也”等史料中得到确切训诂。后世道教和佛教纷纷跑到山上建寺筑观,可能是原始巫觋生活方式的风俗遗存。

第六,筮法的首创者是巫咸,他和首创甲子纪日法的大桡、首创历法的容成、首创占星术的羲和、首创医术的巫彭,以及首创卦图的史皇(即羲皇)等 22 位古代发明家,都由于高超的技巧和深邃的智能,一度成为协助圣王治理天下的高官显贵。

有了上述文献所提供的历史背景,就比较容易理解《说文解字》对“巫”及其派生字“覡”的语词定义:

巫,祝也。女能事無形,以舞降神者也。象人两袂舞
形,与工同意。古者巫咸初作巫。^①

覡,能齐肃事神明也。在男曰覡,在女曰巫。从巫,
从见。^②

许慎关于巫覡的字义解释,具有丰富的卜筮文化信息遗存:

其一,说明巫祝同源。女巫在表演巫术时,两袖翩翩起舞,口中念念有词,载歌载舞的目的是取悦鬼神,祈求降福或祈降甘雨。所谓“能事無形”,是指能够从事丰富多彩的舞蹈造型。“無”的本义是丰富多彩,无法形容。《周易》变动不居的变易观念,最远可以追溯到原始巫舞及其旋律的流动之美。

其二,说明“群巫”之间存在性别分工。女巫以歌舞表演为角色,男巫以仰观俯察为职业,所以“在男曰覡,在女曰巫”。男巫要有所“见”识,必须斋戒絜静,庄严肃穆,手持规渠进行测度,运用筹

① [汉]许慎:《说文解字》,《巫部》。

② [汉]许慎:《说文解字》,《巫部》。

策演练筮占。换言之，女巫的歌舞依赖女性的天然禀赋，专业水平低，职业性能差，所以在祈雨等祭祀仪式上，她们常常被活活烧死，人们在所不惜。甲骨文中多次出现焚烧女巫（即“暴巫”）的卜辞记载^①。在西欧中世纪，也曾流行过火烧或绞死女巫的恶习^②。而男巫的测算凭借男性的理智决断，专业水平高，职业性能强，而且往往综合运用龟卜、星占、历法和医术等多种智能化的高级巫术，因此出入“王家”，享有政治特权，拥有社会财富。《周易》天尊地卑、男尊女卑、阴尊阳卑的价值观念，最远可以追溯到巫觋职业的男女性别分工，不完全是“封建时代”才有的文化现象。

其三，许慎明确指出，创制筮占巫术的巫咸，也是巫舞造型仪式和筮占操作规程的立法者。“古者巫咸初作巫”，应根据巫“与工同意”来理解。“巫咸初作巫”不能按字面解释，否则自相矛盾。其深层意思与后世尊崇鲁班为木匠祖师、孙思邈为药王一样，是因为巫咸确立了巫觋从业的职业道德规范和技术操作规程，并被尊奉为真正的巫觋之祖。

商代“群巫”曾因巫咸制定的职业规范和巫舞仪式备受商王器重，成为中国青铜时代最有势力的社会特权阶层，这样才使“巫咸作筮”和“巫咸初作巫”的历史传说遗存至今。那么，究竟使用了什么法器，使巫咸能够规定巫舞的仪式和卜筮的算法，并一跃成为巫觋之祖呢？原来，这种神秘的法器来自一种原始的数学测量工具，即制作方圆图形的“工”或“矩”。《说文解字》“巫工同意”的断言^③，经过甲骨文考释和考古人类学解读，来自权威的说法是这

① 参见陈梦家：《殷墟卜辞综述》，北京：中华书局 1988 年，第 601～602 页。

② 参见爱德华·泰勒：《原始文化》，第四章“文化遗留（续）”，第 144～145 页。

③ 许慎在《说文解字·工部》，对“工”字的解释是：“工，巧饰也，象人有规渠也。与巫同意。”“工”与“巫”互训，说明它们是同源字，本义一致，只是所指的侧重点不同而已：“工”特指巫觋的操作工具，“巫”象征巫觋的歌舞仪式。

样的：

甲骨文中的“巫”字一般是写成：“𠩺”，最简单的解释，就是两“工”相交，“工”字在解释巫上面是一个很重要的概念。据我个人的看法，“工”就是矩。《周髀算经》上说，“环矩以为圆，合矩以为方，……方属地，圆属天，天圆地方，是故知地者智，知天者圣”。矩显然是古代科学、技术、思想上的一个很重要的工具，那么使矩的专家也就是掌握天、地的专家。能够掌天握地的巫就是具备圣人、智者的起码资格。巫不但能掌握方圆，更要紧的是能进一步贯通天地。贯通天地是中国古代宇宙观里一个最重要的动力和焦点。这种“天人合一”的宇宙观将宇宙分为不同的层次。古代宗教和仪式的主要任务是使生人（活人）能够贯通不同的层次，能上天入地，能贯通明暗、阴阳、生死，巫的任务就是执行这项业务。^①

《汉语大字典》编委会在“巫”字《按语》中认为：“甲、金文象两玉交错形。《说文》：‘靈，靈巫，以玉事神。从玉，霝声。靈，靈或从巫。’古代巫师以玉为灵物，故以交错的玉形代表巫祝的巫。”^②对甲骨文中“𠩺”字的这两种解释，出于不同的学科角度，正好形成解释学的视域融合效应。

张光直先生是考古科学家，偏重发挥“𠩺”字的工具性特征，以两“工”相交，说明巫覡在仰观俯察时所使用的观察仪器。用矩进行方圆测度，紧紧抓住了巫覡掌握占星和历法的测算技巧，其科学维度显而易见。

^① 张光直：《青铜挥麈》，第413～414页。

^② 《汉语大字典》，《工部·巫》，第174页。

以徐中舒先生为主编的《汉语大字典》编委会成员多是文字专家,侧重引申“卣”造形中的组合特征,用两“玉”交错,说明巫师佩带灵玉,执珪歌舞,准确描绘了巫覡沟通神灵的宗教仪式及其象征意义。

其实,殷周巫师的通神方式有着极为丰富的道具、法器和法式,玉只是其中的一种。张光直先生认为,目前已经知道的道具和法器包括:“山、树、鸟、动物、占卜、仪式和法器、酒(与药物)和饮食舞乐。”^①通过与全世界萨满巫师所使用的工具进行人类学比较,他进一步指出,中国古代巫师沟通天地时运用的这些工具及其所蕴涵的巫术观念,具有普遍的文化人类学意义。

在所有的巫术道具中,筮策无疑最有科学价值,最能体现巫覡的数理思维水平。尽管在史书里,卜筮并称,龟策合用,它们都是巫覡沟通天地、感应鬼神的道具和法器,但龟卜和筮策在巫覡手中所发挥的作用是不同的。龟卜是象征性的宗教仪式,筮策则是数理性的计算工具。根据《说文解字》对“筮”和“蓍”的字义解释,标志易卦秩序的爻数是通过筮策计算出来的:

筮,《易》卦用蓍也。从竹,从巫。^②

蓍,蒿属。生十岁,百茎。《易》以为数,天子蓍九尺,诸侯七尺,大夫五尺,士三尺。从艸,耆声。^③

“筮”为会意字。“从巫”的解释说明,筮策最初是由巫覡发明并掌握的计算技术。而对蓍草运用的等级分类说明,至少在周礼系统,这种多年生的菊科草本植物,已经成了象征地位和权力的礼

① 张光直:《中国青铜时代》,“商代的巫和巫术”,北京:三联书店 1999 年,第 279 页。

② [汉]许慎:《说文解字》,《竹部》。

③ [汉]许慎:《说文解字》,《艸部》。

仪符号。

到此为止,我们已经得知:在《周易》系统中,“卦”的形成既与龟卜的象征仪式关涉,又与玉珪的测度功能相联,同时还与蓍筮的计算程序有缘。如果从性质上区分,那么龟卜是动物性的巫术仪式,玉珪是矿物性的巫术法器,蓍筮是植物性的巫术技艺。因此,最古老的易卦,是同时运用龟卜象征仪式、玉珪测量法器和蓍筮计算技艺的高级综合巫术,是中国原始文化的最高成就和全息遗存。这或许是班固“《易》道深矣,人更三圣,世历三古”的真实意蕴。

3. 庙祝与史官

在中国原始文化中,巫觋不仅能歌善舞,以玉事神,用筮决策,掌握着音乐舞蹈艺术、天文历法技术和运筹决策巫术,是石器、玉琮、青铜器三大考古时代的知识权威和技术专家,而且在语言修辞方面,同样表现不凡。从“巫祝同功”和“巫史同源”中,我们能够进一步找到《周易》卦爻辞系统与巫祝、巫史在语言运用上的历史缘分。

在《原始文化》一书里,爱德华·泰勒曾用两章篇幅,详细考证了在远古人类所处的低级水平或野蛮条件下,情感语言和摹拟语言在命名事物、表达思想和抒发感情过程中的重要作用。他指出:

世界上的各种语言实际上代表了同样的智力水平,比较高级的民族确实比低级的部落获得了更多的语言表达能力。然而,要丰富表达方式不能靠引进新的或更有效的主要原理,而是靠少量的补充和细部的改进。人们给思想赋予名称,或赋予另一方以表达联系的愿望。有两种主要的方式,即隐喻和句法,它们属于人类表达的童年期。这两种方式在野蛮人的语言中就像在哲学家那里一样应用自如。

从世界各地的语言来看,用系统化的组合排列和科学的分类的方法创造词汇和采纳词汇的过程要比仅用原始而敏捷的创造力,或者用单纯经验的方法创造词汇和采纳词汇的过程少得多,这是很明显的。^①

据此,情感语言的隐喻表达方式和摹拟语言的组合排列句法,是衡量早期智力水平的重要尺度。在中国远古的卜筮文化和巫史传统里,隐喻修辞方式是通过庙祝所唱的祭祀颂歌体现出来的。《诗经》里的《周颂》和《商颂》,汇集了殷周时期宗庙祭祀的重要颂歌。《周易》卦爻辞以及先秦诸子散文普遍存在的押韵现象和寓言特征,可以肯定地推断,它们均属于巫祝颂歌的语言遗存。而《周易》卦爻辞的虚拟语气、组合方式、排列顺序及其假言推理,毫无疑问是史官语言的理性抽象和逻辑加工。

祝,祭主赞词者。从示,从人、口。一曰从兑省。

《易》曰:“兑为口,为巫。”^②

“祝”字的本义是祭祀仪式的主持人、宗庙颂词的赞美者。从《周易·说卦传》有关“兑为口,为巫”的记载中,可知“祝”最初是由巫觋担当的。《小雅·楚茨》有“礼仪既备,钟鼓既戒;孝孙徂位,工祝致告”^③的诗意描绘,简要说明了巫祝^④在祭祀礼仪上所扮演的主持角色和所担当的赞词职务。

在《周礼》系统,巫祝内部已有了明确的职位大小和职责分工,即“大祝”与“小祝”的不同级别,“丧祝”、“甸祝”与“诅祝”的不同

① [英] 爱德华·泰勒:《原始文化》,第六章“情感语言和摹拟语言(续)”,第243~244页。

② [汉] 许慎:《说文解字》,《示部》。

③ [唐] 孔颖达:《毛诗正义》卷13—2,《小雅·楚茨》,分第201页,总第469页。

④ 根据《说文解字》“工与巫同意”和“巫与工同意”的互训,《小雅·楚茨》中的“工祝”即巫祝。

职务：

大祝掌六祝之辞，以事鬼神示，祈福祥，求永贞。一曰顺祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰筴祝。掌六祈以同鬼神示，一曰类，二曰造，三曰脤，四曰禋，五曰攻，六曰说。作六辞以通上下亲疏远近，一曰祠，二曰命，三曰诰，四曰会，五曰祷，六曰谏。辨六号，一曰神号，二曰鬼号，三曰示号，四曰牲号，五曰粢号，六曰币号。辨九祭，一曰命祭，二曰衍祭，三曰炮祭，四曰周祭，五曰振祭，六曰擣祭，七曰绝祭，八曰缭祭，九曰共祭。辨九拜，一曰稽首，二曰顿首，三曰空首，四曰振动，五曰吉拜，六曰凶拜，七曰奇拜，八曰褒拜，九曰肃拜，以享右祭祀。凡大禋祀肆享，祭示，则执明水火而号祝。隋衅，逆牲逆尸，令钟鼓；右亦如之。来瞽，令皋舞，相尸礼。既祭，令彻。大丧，始崩，以肆鬯，溲尸，相饭，赞斂。彻奠，言甸人读祷，付练祥，掌国事。国有大故天灾，弥祀社稷，祷祠。大师，宜于社，造于祖，设军社，类上帝。国将有事于四望，及军归献于社，则前祝。大会同，造于庙，宜于社。过大山川则用事焉，反行舍奠。建邦国，先告后土，用牲币，禁督逆祀命者，颁祭号于邦国都鄙。^①

小祝掌小祭祀，将事侯禋祷祠之祝号，以祈福祥，顺丰年，逆时雨，宁风旱，弥灾兵，远皋疾。大祭祀，逆粢盛，送逆尸，沃尸盥，赞隋，赞彻，赞奠。凡事佐大祝。大丧赞溲，设熬置铭。及葬，设道赍之奠，分祷五祀。大师掌衅祈号祝。有寇戎之事，则保郊祀于社。凡外内小祭祀，小

① [唐]贾公彦：《周礼注疏》卷25，《春官宗伯第三》，分第170～173页，总第808～811页。

丧纪，小会同，小军旅，掌事焉。^①

丧祝掌大丧劝防之事。及辟，令启；及朝，御匱，乃奠；及祖，饰棺，乃载，遂御。及葬，御匱，出官，乃代。及圻，说载，除饰。小丧亦如之。掌丧祭祀号，王吊则与巫前。掌胜国邑之社稷之祝号，以祭祀祷祠焉。凡卿大夫之丧，掌事而敛饰棺焉。^②

甸祝掌四时之田表貉之祝号。舍奠于祖庙，祢亦如之。师甸，致禽于虞中，乃属禽。及郊犷兽，舍奠于祖祢，乃敛禽，禴牲，禴马，皆掌其祝号。^③

诅祝掌盟、诅、类、造、攻、说、袞、禁之祝号。作盟诅之载辞，以叙国之信用，以质邦国之剂信。^④

从“以事鬼神示，祈福祥，求永贞”的职业使命来看，祝是原始巫觋阶层的进一步职能分化。与一般巫觋“以舞降神”、“以玉事神”和“能齐肃事神明”最明显的区别是，祝以语辞名号沟通“上下亲疏远近”，参赞礼乐祭祀活动，维护国家信用体系。尽管受原始文化鬼神崇拜观念及其风俗遗存的影响，祝的宗教色彩仍然非常浓厚，但与“载歌载舞”的早期巫觋相比，“载祝载辞”的巫祝，已崭露出人文化、世俗化的理性追求。巫祝所参与的军事战争、邦国会盟及其宣传动员活动，显然属于人事范畴，与天道越来越疏远。

大祝所执掌的“六祝之辞”，其中的最后一位是“筴祝”。“筴”

① [唐]贾公彦：《周礼注疏》卷25，《春官宗伯第三》，分第173～174页，总第811～812页。

② [唐]贾公彦：《周礼注疏》卷26，《春官宗伯第三》，分第176～177页，总第814～815页。

③ [唐]贾公彦：《周礼注疏》卷26，《春官宗伯第三》，分第177页，总第815页。

④ [唐]贾公彦：《周礼注疏》卷26，《春官宗伯第三》，分第178页，总第816页。

与“策”同源，按照《集韵》的解释，约有三种含义：“一曰谋也；一曰蓍也；一曰小筭曰筴。”^①即计谋、占卜用的蓍草和小型简册。如此说来，“筴祝”包括筴辞，甚至卜辞在内。据此推测，《周易》的卦爻辞，很有可能是由大祝主编的卜筮语辞荟萃。

如果说以大祝为首的祝官阶层，是“巫政合一”国家的宣传系统和舆论中枢，起着鼓动民心的语言激励作用；那么，以太史为主的史官阶层，则是其档案系统与法典体系，肩负着承载知识财富、维持统治秩序、捍卫法典尊严、守护宗教信仰和遵循道德中正的神圣价值使命。“史”从原始巫祝阶层的职业分化和职责独立，标志着有文字记载的文明史已迈出了决定性的第一步。

史，记事者也，从又执中；中，正也。^②

“史”属于会意字，其本义是如实记事，秉笔直书。甲骨文和金文里的“史”字，象人手中秉持书写工具，随时准备记录的样子。这一独特的会意造形，体现出中国史学尊重史实的中正精神和源远流长的求是传统。

在《周礼》系统中，史官也有了明确的职位分级和职责分工。太史和小史的区别，着眼于管辖事件的重要程度；而内史、外史和御史的分工，侧重于国家内政、国际交往和王宫管理三者间的业务性质。对此，《周礼》的追述相当全面：

太史掌建邦之六典，以逆邦国之治，掌法以逆官府之治，掌则以逆都鄙之治。凡辨法者考焉，不信者刑之。凡邦国都鄙，及万民之有约剂者藏焉，以贰六官，六官之所登。若约剂乱则辟法，不信者刑之。正岁年以序事，颁之

① 转引自《汉语大字典·竹部》，第1239页。

② [汉]许慎：《说文解字》，《史部》。

于官府及都鄙，颁告朔于邦国。闰月，诏王居门，终月。大祭祀，与执事卜日，戒及宿之日，与群执事，读礼书而协事。祭之日，执书以次位常，辨事者考焉，不信者诛之。大会同朝觐，以书协礼事。及将币之日，执书以诏王。大师，抱天时与大师同车。大迁国抱法以前。大丧，执法以淮劝防。遣之日，读谏，凡丧事考焉。小丧，赐谥。凡射事，饰中，舍算，执其礼事。^①

小史掌邦国之志，奠系世，辨昭穆。若有事，则诏王之忌讳。大祭祀，读礼法，史以书叙昭穆之俎簋。大丧、大宾客、大会同、大军旅，佐大史。凡国事之用礼法者，掌其小事。卿大夫之丧，赐谥，读谏。^②

内史掌王之八枋之法，以诏王治。一曰爵，二曰禄，三曰废，四曰置，五曰杀，六曰生，七曰予，八曰夺。执国法及国令之贰，以考政事，以逆会计。掌叙事之法，受纳访，以诏王听治。凡命诸侯及孤卿大夫，则策命之。凡四方之事书，内史读之。王制禄，则赞为之，以方出之。赏赐亦如之。内史掌书王命，遂贰之。^③

外史掌书外令，掌四方之志，掌三皇五帝之书，掌达书名于四方。若以书使于四方，则书其令。^④

御史掌邦国都鄙及万民之治令，以赞冢宰。凡治者受法令焉，掌赞书，凡数从政者。^⑤

① [唐]贾公彦：《周礼注疏》卷26，《春官宗伯第三》，分第179～180页，总第817～818页。

② [唐]贾公彦：《周礼注疏》卷26，《春官宗伯第三》，分第180页，总第818页。

③ [唐]贾公彦：《周礼注疏》卷26，《春官宗伯第三》，分第182页，总第820页。

④ [唐]贾公彦：《周礼注疏》卷26，《春官宗伯第三》，分第182页，总第820页。

⑤ [唐]贾公彦：《周礼注疏》卷27，《春官宗伯第三》，分第184页，总第822页。

上述引文中反复强调“不信者刑之”，甚至说“不信者诛之”，这表明在西周礼乐制度内，太史所执掌的“建邦之六典”，已具有国家宪章和王权大法的强制性质。因此，国家历史文献或民间习俗约定一旦纳入太史所管辖和收藏的典册范围，就变为成文的案例体系和习惯的道德宪章，成为“邦国之治”、“官府之治”和“都鄙之治”的法律保障体系。西汉经学大师董仲舒提出要以“《春秋》之法”听狱断案，确实有其历史根据。

殷周时期的史官阶层，尚未完全走出卜筮文化和巫史传统，他们仍然扮演着沟通天地的巫覡角色。太史不仅需要“正岁年以序事”，在每月的大祭祀礼仪上“与执事卜日，戒及宿之日”，参与龟卜仪式、星象观察和历法修正，甚至“抱天时与大师同车”，参加重大军事行动；而且在平时的射礼训练中，史官也要“饰中，舍算，执其礼事”，参与军事博弈中的筮法计算，并如实记载筮占结果。换言之，史官参与卜筮文化的所有活动仪式，并现场记录龟卜疑问和筮占结果。《周易》经过太史的加工和整理、收藏和保存，这在原则上是不会有错的。

至此，我们通过对卜筮辞汇的字源分析，隐约发现《周易》是原始卜筮文化的集成之作，代表了殷周巫史传统的最高成就。虽然在细节上依然存在许多不明之处、阙疑之点，有待史前考古学和考古人类学通过野外发掘去寻找答案，但是，将《周易》回溯到卜筮文化和巫史传统的大语境内进行考察，这一遗存物分析法(The Method of Analyzing Survival)是可取的，是富有建设性的文化人类学方法。

从原始文化发展的角度看，甲骨卜和算卦术等巫术遗存，普遍存在于世界各民族之中，至今仍以文化风俗或民间迷信的方式顽强地持存着，大有“野火烧不尽，春风吹又生”的自然生态特征。但是，只有中国形成了以“卜筮之书”为“本义”的道德哲学经典《周

易》，并在生存策略、价值观念和思维方式等方面，深刻地影响着整个中国文化传统。这种独一无二的文化历史奇观，蕴藏着中国传统文化的全部秘密。

以上通过对卜筮辞汇的字源分析，我们艰难地发现，《周易》是殷周时期卜筮文化的经验结晶，是巫史传统的理性提炼。《周易》的奥秘，既是中国青铜时代整个文明奥秘的符号缩影，也是中国原始文化知识、观念、信仰和习俗等无穷奥秘的文献遗存。中国青铜时代早已湮灭在千年尘埃之下，河南安阳的殷墟遗址及其出土文物，只是商文明的一鳞半爪。殷周龟卜和筮占的基本情状，还有待考古学进一步的野外发掘和实验研究。中国原始文化也已经从文明的地平线上永久消逝，《山海经》里的巫山以及山上的群巫，只是神话海洋中的冰山一角。夏商周三代巫觋和祝史的真实面目，尚有待人类学的视域转换和方法创新。在现有史料文献和理论学说下，我们还不可能破解“《周易》的秘密”。在没有新的地下文物支持和新的科学理论指导的现有条件下，任何所谓“破解易学千古之谜”^①的“破解论”，除了新闻媒体和出版行业为了销售利润而有意炒作外，都是不负责任的学术戏论，对中华易学研究有百害而无一利。

虽说通过《周易》研究揭示中国文化的历史奥秘不是本文的选题宗旨，但作为本节内容的小结，我们还是要指出这样一条文献研究线索，提供给有兴趣的研究者参考：在中国青铜时代，卜筮文化之所以能够成为殷周时期的雅文化，巫史传统之所以能够成为上古社会的大传统，原因都在于“重黎绝地天通”这件惊天动地的大事因缘上。

^① 参见郭志成、郭韬：《走进伏羲——破解易学千古之谜》，北京：光明日报出版社2003年。

有关“重黎绝地天通”的神话传说，最早见于《周书·吕刑》，是通过周穆王的追述口吻讲出来的历史故事：

若古有训，蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼鸱义，奸宄夺攘矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜，爰始淫为劓、刵、椓、黥。越兹丽刑并制，罔差有辞。民兴胥渐，泯泯棼棼，罔中于信，以覆诅盟。虐威庶戮，方告无辜于上。上帝监民，罔有馨香，德刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之无辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。群后之逮在下，明明棗常，齔寡无盖。皇帝清问下民，齔寡有辞于苗。德威惟畏，德明惟明。乃命三后，恤功于民。伯夷降典，折民惟刑。禹平水土，主名山川。稷降播种，农殖嘉谷。三后成功，惟殷于民。士制百姓于刑之中，以教祇德。穆穆在上，明明在下，灼于四方，罔不惟德之勤，故乃明于刑之中，率义于民棗彝。典狱，非讫于威，惟讫于富。敬忌，罔有择言在身。惟克天德，自作元命，配享在下。^①

这里所说的“重”、“黎”，相传是五帝颛顼时代具有通神智能的两大巫觋系列，即帝尧时代羲氏与和氏的远祖。他们世代从事“历象日月星辰，敬授人时”^②的天文星象观察和大地物候占卜。所谓的“绝地天通”，其本真用意是“使人神不扰，各得其序”，或者“言天神无有降地，地祇不至于天，明不相干”^③。从引文中可以看出，“绝地天通”的真实原因，是由于蚩尤开始作乱和苗民起来造反，都

① [唐]孔颖达：《尚书正义》卷19，《周书·吕刑第二十九》，分第135～137页，总第247～249页。

② [唐]孔颖达：《尚书正义》卷2，《虞书·尧典第一》，分第7页，总第119页。

③ [唐]孔颖达：《尚书正义》卷19，《周书·吕刑第二十九》孔氏传，分第136页，总第248页。

曾打着“天命”的宗教旗号，很可能运用通神巫术进行社会动员。因此，为了防止诸如此类的事情频繁发生，危及统治秩序，殃及平民生命，帝王将沟通天上与人间的宗教权力交给巫觋阶层垄断起来，而巫觋又由帝王加以控制，最早形成巫政合一、刑德一体的专制国家形态。

不过，“绝地天通”只是发生在中原地区的宗教政治事件，南方荆楚地区始终处于人神混杂、天地相接的原始宗教境域。因此，春秋时期的楚昭王，就无法理解“绝地天通”前后民神关系的根本转变。《国语·楚语》记下了他和观射父的一段对话，也是我们准确把握这一神话传说的重要史料：

昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重、黎寔使天地不通者，何也？若不然，民将能登天乎？”

对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋絜之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。

“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。

烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。顓頊受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

“其后，三苗复九黎之德，尧复育重黎之后，不忘旧者，使复典之。以至于夏、商，故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯休父其后也，当宣王时，失其官守，而为司马氏。宠神其祖，以取威于民，曰：‘重寔上天，黎寔下地。’遭世之乱，而莫之能御也。不然，夫天地成而不变，何比之有？”^①

对发生在中国远古时代“重黎绝地天通”的神话故事，张光直先生曾作过比较独到的理论分析，值得参考：

这则神话是有关古代中国巫觋最重要的材料，它为我们认识巫觋文化在古代中国政治中的核心地位提供了关键的启示。天，是全部有关人事的知识汇聚之地。正如同代后期哲学家墨子所言：“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也。”当然，取得这种知识的途径是牟取政治权威。古代，任何人都可借助巫的帮助与天相通。自天地交通交绝之后，只有控制着沟通手段的人，才握有统治的知识，即权力。于是，巫便成了每个宫廷中必不可少的成员。事实上，研究古代中国的学者都认为：帝王自己就是巫的首领。^②

随着巫觋对沟通天地的数理知识，以及事奉鬼神的宗教信仰

① 《国语》卷18，《楚语下》，上海：上海古籍出版社韦昭注本1998年，第559～564页。

② 张光直：《美术、神话与祭祀——通往古代中国政治权威的途径》，第33页。

等精神生活资源的全面垄断,特别是随着巫觋和帝王的联袂,巫术与政教的结合,以及知识权力、话语权力和政治权力的高度统一,卜筮文化成了官方意识形态,巫史传统成了国家礼乐制度,作为“卜筮之书”的《周易》,也就随之从巫觋职业手册变为道德生活指南,逐渐获得义理蕴涵,不断提升文化品位。概言之,《周易》的奥秘,是神秘历史不断制造、经学时代不断讲述的活的神话故事。正如不断重复的历史具有“规律”意义,不断讲述的话题具有“真理”价值,不断诠释的《周易》文本,也就自然而然地成了中国人的“圣经”。

二、从甲骨文到卦爻辞

作为“卜筮之书”,《周易》既是卜筮文化的经验结晶,又是巫史传统的理性提炼。这两个方面共同构成了《易经》文本的义理蕴涵和大易文化的历史源头。鉴于原始的卜筮文化早已从现代文明视域中消失,被冰封在历史的永久冻土层下,使人难以窥见全貌。因此,我们只能运用考古学和文化人类学对遗存物的发掘和考释,从构成《周易》经典文本的两大载体系统入手,即以隐喻修辞、象征艺术、虚拟句式为法则的卦爻辞系统,以奇偶组合、秩序结构为核心的卦爻数系统,进一步追溯和挖掘埋藏在巫史传统中的理性因素,从而寻找义理易学永不枯竭的源头活水。

从甲骨文到卦爻辞,这既是卜筮文化从巫术到学术的重大转折,也是巫史传统理性化进程的真正开始。殷墟甲骨文和周原甲骨文^①,都是龟卜仪式和筮占结果的历史实录,除了在宗教氛围内

^① 周原甲骨文因数量较小,反映的社会生活相当零碎。因此,以下论述仅以目前研究比较充分的殷墟甲骨文为主要引证资料。

忠实地书写卜筮事件的梗概外，甲骨文既不是文学作品，没有诗情画意，也不是哲学著述，没有智慧启迪。与此相反，《周易》卦爻辞既有民歌风情，又是哲理小品，既有离散的生活意象，又是凝聚的道德主题。很显然，这是经过深思熟虑的理智创作。以下，我们将力求复原当时的生活语境，尽可能科学地说明从甲骨文到卦爻辞重大转折的文献遗存，并在此基础上做出合理推测和逻辑解析。

1. 殷墟甲骨文是历史实录

20 世纪中国考古学对《周易》研究最杰出的贡献有三大项，即河南安阳殷墟甲骨卜辞的系统整理，湖南长沙马王堆汉墓帛书《周易》的校勘释文，以及对殷周时期文物上所刻数字卦符的成功破译。特别是甲骨文的整理和数字卦的破译，使人们第一次明确意识到：《周易》主要是龟卜和筮算两种原始巫术长期融合而成的卜筮作品，是夏、商、周三代巫史传统曲折演变而凝结出来的经典文本。

尽管甲骨文不是初创的原始文字，但却是一种比较成熟的专门用于记述卜问事件的记事符号系统，属于以祭祀和占卜为主要目的的宗教神学话语。根据一个多世纪的系统研究，甲骨文所描绘的生存境域，是一个由各种神祇支配的神灵世界。天上的风雨阴晴，是由神祇掌管的：

贞：生八月，帝不其令多雨？^①

羽(翌)癸卯，帝不令风(风)？夕雾。^②

人间的疾病起因，也与神灵或祖先有关：

贞：疒，不佳匕(妣)己跽。^③

① 董作宾：《殷墟文字乙编》5329。

② 董作宾：《殷墟文字乙编》2452。

③ 董作宾：《殷墟文字乙编》2097。

贞：有疾自，唯有它？贞：有疾自，不唯有它。^①

在甲骨文所描绘的宗教生活画卷里，最重要的生活事件不是农牧生产、物品交换等日常经济活动，而是祭祀礼仪、对外战争等重大政治事件。人们所崇拜的最高神灵，是“帝”或“上帝”。殷商时期的“上帝”，不完全是至上的宇宙神（如希腊神话中的宙斯 Zeus 或希伯来神话中的耶和华 Yahveh），而是高高在上的祖先神，同时又具有主宰自然力量的最高权威。因此，卜辞中的“上帝”是天地间一切变化、人世间所有祸福的真正主宰：

卜辞中关于“帝”或“上帝”的记载颇夥。“上帝”一名表示在商人的观念中帝的所在是“上”，但卜辞中决无把上帝和天空或抽象的天观念连系在一起的证据。卜辞中的上帝是天地间与人间祸福的主宰——是农产收获、战争胜负、城市建设的成败，与殷王祸福的最上的权威，而且有降饥、降瑾、降疾、降洪水的本事。上帝又有其帝廷，其中有若干自然神为官，如日、月、风、雨；帝廷的官正笼统指称时，常以五为数。帝廷的官吏为帝所指使，施行帝的旨意。殷王对帝有所请求时，决不直接祭祀于上帝，而以其廷正为祭祀的媒介。同时上帝可以由故世的先王所直接晋谒，称为“宾”；殷王祈丰年或祈天气时，诉其请求于先祖，先祖宾于上帝，乃转达人王的请求。事实上，卜辞中上帝与先祖的分别并无严格清楚的界限，而我记得殷人的“帝”很可能是先祖的统称或是先祖观念的一个抽象。^②

① 董作宾：《殷墟文字乙编》6385。

② 张光直：《中国青铜时代》，《商周神话之分类》，北京：三联书店 1983 年，第 264 页。

借助想象的上帝形象及其主宰权威预测未来，占断吉凶祸福，这是龟卜仪式的主要文化功能。殷人热衷于龟卜巫术的观念前提是：神灵存在的本体承诺和预测能力的认知期待。他们深信，通过特定的道具、法器和程式，能够探明神意，了解未来。

从甲骨文可以知道，商代已把龟卜看作是探测神意的主要仪式，是神人之间信息沟通的中介桥梁。龟卜中的神意，是无言的兆象，即表现为灼烧之后龟甲上的裂纹分布。由于裂纹的形状千变万化，没有简易的规则可以遵循，“灼龟观兆，变化无穷”^①。其中所蕴涵的神意，必须由训练有素的专职巫覡“占人”进行观察，“贞人”加以解释。因此，龟卜在未来预测上的可靠性和决策程序上的准确性，与其说仰赖于鬼神的启示，不如说全凭巫覡超常的智能和职业方面的知识经验。

正是因为龟卜仪式虽是庄严神圣的祭祀活动，但吉凶占断和祸福预测的内在机制，却是超常的自然智能和职业的决策知识，因此，殷墟甲骨刻辞的基本内容，仍然属于世俗社会范畴，是生活世界及其生存焦虑的巫术折射。换言之，龟卜是通过神学的方式来达到人学的目的，用巫术的技巧解决技术的难题。决断吉凶和预测未来，这一的目的本身既不是神学，也不是巫术，“而是人类该有和必有的美好愿望，是人类思维发展到一定阶段才能提出的要求，也是科学发展的内在要求”^②。

根据陈梦家(1911~1966)的系统总结，甲骨刻辞的主要内容有以下六个事类：

一、祭祀 对祖先与自然神祇的祭祀与求告等，

① [汉]司马迁：《史记》卷128，《龟策列传第六十八》，天津：天津古籍出版社《前四史》影印本1991年，分第544页，总第556页。

② 席泽宗：《中国科学技术史·科学思想卷》，第一章“从远古到东周初年的科学思想”，北京：科学出版社2001年，第51页。

- 二、天时 风、雨、霁、水及天变等，
- 三、年成 年成与农事等，
- 四、征伐 与方国的战争、交涉等，
- 五、王事 田猎、游止、疾病、生子等，
- 六、旬夕 对今夕来旬的卜问。^①

张光直先生进一步将 20 多种所问询的占卜内容，归纳成如下四大类：

1. 进一步的祭祀，如献祭、求雨或祈求好天气。
2. 一段时间内（例如，一句、一夕）商王的运气如何。
3. 对正在酝酿的活动将来有可能出现的结果进行占卜，如征伐、狩猎、迁徙、田游等。
4. 对一独立事件未来结果的解释，如梦、自然灾害、生育、疾病或者死亡等。

占卜对各询问事项做出的反应为商王即将举行的活动提供了根据和理由。在一些甲骨卜辞中，不仅刻有商王的预测，而且还有相应的验辞结果，如卜某日是否降雨，及“既雨”之后，则于此卜辞之后，随记“某日允雨”。毫无疑问，商之祖先是通过骨和甲向商王传递信息，商王也由此作出正确的预测，因此，他所决策的行动也确是正确的活动。^②

由此可见，殷墟卜骨刻辞所反映的商代社会生活，始终是围绕商王展开的，仅仅是商王的预测愿望和决策行为，具有不完全性。“因为卜辞是商王室的卜辞，所以占卜的内容是以时王为中

① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，北京：中华书局 1988 年，第 42～43 页。

② 张光直：《商文明》，第三章“商王朝及其统治机构”，第 193 页。

心的。从其对某些事类占卜的频繁，可以反映时王的愿望是：国境的安全，年成的丰足，王的逸乐，对于祖先和自然的崇拜。”^①

不仅甲骨卜辞所反映的生活场景是仪式化的祭祀典礼，世俗性的天时年成，政治性的征伐王权，以及功利性的吉凶祸福；而且龟卜仪式的操作程序，也是井然有序的人事活动，需要一大批专业巫覡的共同合作才能完成。《周礼》一书曾追述过殷周时期，主要是西周时期龟卜礼仪的从业人员、分工合作和操作程式。经过对殷墟甲骨卜辞的科学研究，证明《周礼》的追述虽有理想化成分，但肯定有所依据，“这个程序和殷人实际的卜事程序，或者相距不远”^②。为了节省篇幅，我们直接引述《殷墟卜辞综述》中的结论：

兹据小屯甲骨本身的现象以及有关卜事的刻辞，述其次序如下：

1. 入龟 龟甲上下卜事刻辞记“某入若干”
2. 整治 甲骨俱有锯、削、刮、磨之迹
3. 钻凿 卜事刻辞“某示若干”
4. 命龟 卜辞记命龟之辞
5. 灼龟 甲骨有灼痕，有兆
6. 占龟 卜辞有占辞
7. 刻辞 先刻命辞，占辞，兆序，兆记
后刻验辞
武丁卜辞有涂朱涂墨者
8. 入挡 甲尾刻辞“某入”“某来”或即此^③

① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第43页。

② 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第17页。

③ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第17页。

根据张光直先生的概括,实际介入上述“卜事程序”的人员很多,其中的主角是商王及其代言者贞人,此外还有卜人、占人和史。他们之间基本的分工合作关系是:“商王本人,有时他亲自问卜,而且在任何情况下所有占卜都是以他的名义进行的;贞人,作为商王的代言人问卜;卜人,执行占卜过程;占人,专掌解释裂纹的含义;史,专掌记录整个占卜过程并将其刻在甲和骨上。”^①最终由史记录并保存下来的甲骨刻辞,是程式化的王室档案文书。

对甲骨卜辞谨严的句法结构规律,目前考古学界已达成了相当一致的看法。陈梦家先生将一篇完整的卜辞分成四个部分:一为“前辞”,记录龟卜仪式举行的日期,以及卜人的名字;二为“命辞”,即“命龟之辞”,是商王或贞人向祖先和神灵提出的疑问;三为“占辞”,即观察兆象以定吉凶;四为“验辞”,即既卜之后记录应验的事实^②。

李学勤先生认为,完整的卜辞可细分成六个部分:一是“署辞”,记录了甲骨的进贡者、加工者和保管者,刻在没有钻凿的部分上;二是“前辞”,记录占卜的日期和卜者的名字;三是“贞辞”,记录卜问的问题;四是“兆辞”,记录兆纹出现的次序和性质,五是“果辞”,记录商王对占卜吉凶结果的最终决断;六是“验辞”,记录所卜事项的实际结果^③。

张光直先生采纳了陈梦家先生的“四分法”。为了便于分析,本文采用陈、张二先生的概括性分法。兹将张光直先生的结论引述如下:

① 张光直:《商文明》,绪论“探索商代历史的五条途径”,第32页。

② 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第43页。

③ 李学勤:《失落的文明》,一三“卜辞和占卜程序”,上海:上海文艺出版社1997年,第25~26页。

每个典型的记录由以下部分构成：

1. 叙辞：通常由两部分组成：举行占卜的干支日期，（□□卜）和贞人之名（□贞）；
2. 命辞：向祖先提出的问题；
3. 占辞：这一部分通常包括在背面的符号，但有时（商王亲自作占人时）它是刻在正面紧接命辞；
4. 验辞：在事后记载卜兆的灵验程度的刻辞。

这四部分并不总是在每一个记录中全部出现；3、4两条常常省略。如果占问重复进行，刻辞将在同一片甲骨上重复，但第二次及以后各次的刻辞将以简化形式出现。此外，问卜经常以正面和反面的形式进行，刻辞也就分别位于卜甲的两侧。这样，就形成了一“套”完整的卜辞。^①

如果用符号 $N(a)$ 表示叙辞 (Narrating Words), $O(a)$ 表示命辞 (Ordering Words), $J(a)$ 表示占辞 (Judging Words), $V(a)$ 表示验辞 (Verifying Words), 那么, 完整的甲骨卜辞, 其标准句法格式为:

$$N(a) \cap O(a) \cap J(a) \cap V(a)$$

其简化后的句法格式为:

$$N(a) \cap O(a)$$

其正反对贞的句法格式为:

$$N(a) \cap (O(a) \cap J(a)) \cup (O(a) \cap \neg J(a)) \cap V(a)$$

通过上述的符号化处理就会发现：甲骨卜辞的表层语法结构

^① 张光直：《商文明》，绪论“探索商代历史的五条途径”，第33～34页。

是纯粹的随机组合,各辞项之间貌合神离,没有内在的必然关联;其深层逻辑结构只是简单的四重合取(\cap)或正反析取(\cup),不具有实质蕴涵关系(\rightarrow),即从叙辞和命辞的合取($N(a) \cap O(a)$)根本不能合乎逻辑地推导出占辞和验辞($J(a) \cap V(a)$)。这就是为什么甲骨卜辞常常省略占辞和验辞这两个关键部分的逻辑原因。而没有占辞或验辞的甲骨卜辞,实际上不过是以疑问句式记载历史事件,只有史料价值而无宗教意义。即使是完整的甲骨卜辞,只要不省略叙辞,也都是纪实性的历史资料。它们对于研究商代的社会史和科学史,反而具有极高的史料价值。

在社会史方面,如有关祭祀的卜辞,“辛酉卜,王勿祝于妣己?辛酉卜,王祝于妣己,乃取祖丁。”^①“贞:肇丁用百羊、百犬、百豚,十月。”^②有关征伐的卜辞,“癸亥卜,黄贞:王旬亡祸?才(在)九月正(征)人方。才(雇)。”^③“壬午卜,卜宾贞:王惟妇好令征夷。”^④有关祈雨的卜辞,“庚寅卜,癸巳奏舞,雨。庚寅卜,甲午奏舞,雨。”^⑤有关制作城邑的卜辞,“庚午卜,丙贞:王乍(作)邑,帝若?八月。”^⑥有关疾病的卜辞,“庚辰卜,亘贞:王弗疾骨?王占曰:勿疾。”^⑦“己丑卜,争贞:有疾齿,父乙唯有闻,在兆。”^⑧等等。总之,甲骨卜辞的社会史资料相当丰富,“还有待进一步的整理和研究”^⑨。

在科学史方面,卜辞里有中国最早的月食记载,“癸未卜,争

① 郭沫若主编:《甲骨文合集》19890。

② 郭沫若主编:《甲骨文合集》15521。

③ 郭沫若主编:《甲骨文合集》36487。

④ 郭沫若主编:《甲骨文合集》6459。

⑤ 郭沫若主编:《甲骨文合集》12819。

⑥ 张秉权:《小屯·殷墟文字·丙编》86。

⑦ 郭沫若主编:《甲骨文合集》709 正。

⑧ 郭沫若主编:《甲骨文合集》13651。

⑨ 李学勤:《失落的文明》,一四《卜辞的史料价值》,第 27 页。

贞：旬亡困？三日乙酉夕，月出（有）食。闻。八月。”^①有心宿附近发现新星的记载，“出（有）新大星并火”^②。有关于四方排列次序及其祭名、风名的命名系统：

帝（禘）于东方曰析，风曰姦（协）；
帝（禘）于南方曰炀（凱），风曰□（困）；
帝（禘）于西方曰彝（夷），风曰丰；
帝（禘）于北方曰勺（伏），风曰侵（冽）。^③

在这段甲骨文中，四方的排列次序已包含着后世以春种、夏耘、秋收、冬藏为序的四季次序，以及四季与东、南、西、北四方配合的观念萌芽。与命名系统相联系，甲骨卜辞所反映的科学分类思想也比较丰富，如家畜的种类有“马、牛、羊、犬、豕，即后世所说的六畜”，牛根据毛色又有“黄牛、黑牛、幽牛、勿牛、白牛、骍牛”^④。在甲骨卜辞中，对于时间的划分和测量也是比较精细的，如将白天的时间区分为“晨、昧、旦、朝、大采、大食、中日、咎、昃、小食、小采、昏、暮”等等^⑤。

总之，甲骨卜辞相当真实地反映了殷商王朝的国政大事以及王室贵族的社会生活，是考古学贡献给现代学术的珍贵史料。尽管甲骨卜辞在碎片缀合和分期理论等方面仍然有待完善和发展，但有一点是十分肯定的，甲骨卜辞的记载都是大小事件的如实记录，不存在造假作伪问题。因此，陈梦家先生指出：“卜辞也应属于

① 郭沫若主编：《甲骨文合集》11485。

② 郭沫若主编：《甲骨文合集》11503。

③ 郭沫若主编：《甲骨文合集》14295。

④ 席泽宗：《中国科学技术史·科学思想卷》，第一章“从远古到东周初年的科学思想”，第52～54页。

⑤ 席泽宗：《中国科学技术史·科学思想卷》，第一章“从远古到东周初年的科学思想”，第55页。

王室的文书记录,是殷代的王家档案。”其理由是:

我们说卜辞是档案,其理由如下:(1) 殷代的社会,王与巫史既操政治的大权,又兼为占卜的主持者,所以这些卜辞也可以视作政事的决定记录;(2) 卜辞集中的出土于殷都安阳,而卜辞中所记占卜地往往有在殷都以外的,可见这些在外地占卜了的甲骨仍旧归档于殷都;(3) 殷都的甲骨有很多是储积或累积于一处,可能是当时储档之所;(4) 非卜辞的卜事刻辞,除了记述甲骨的来历、整治以外,还有经管的卜官的名字,可见当时有人经管这些档案。^①

2. 《周易》卦爻辞属理智创作

与殷墟甲骨卜辞属于“文书记录”和“王家档案”的最大不同是,《周易》卦爻辞属于理智提炼和艺术创作。迄今为止,尽管关于《周易》卦爻辞的作者和成书时代等问题仍然争论不休,又且始终都是猜测,将来也不可能有最后定论,但是,比较全面而合理的推测是,它很可能是由太卜或太史根据卜辞、筮辞和颂辞综合创作出来的权威文本。这个创作过程很可能经历过相当漫长的岁月积累,大约从殷商末年到西周初年,其文本形态一直处于不断完善之中。

推测《周易》卦爻辞为理智创作的权威文本,这是将《周易》经典放回巫史传统及其理性化(rationalization)进程加以考察时的逻辑假说。近年来,陈来教授在巫史传统理性化、人文化和道德化研究方面,作了相当深入和颇有创见的学术探索,相继出版了《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》和《古代思想文化的世界:春秋

^① 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第46页。

时代的宗教、伦理与社会思想》两部专著。本文在疏理《周易》文本的义理化进程时，很多地方受到这些著述的思想启迪。

按照陈来教授的分析，从甲骨卜辞到《周易》体系，在巫史传统内部已开始了某种理性化的演变进程。他指出：

占卜是中国上古“巫官文化”（范文澜语）的主要内涵之一，在商代蔚然演出浩多的甲骨卜辞，到周代的史卜手中，更形成《周易》的体系，在巫史文化内部演现了某种理性化的行程。^①

那么，巫史传统内部这种“理性化的行程”，到底意味着什么呢？这要从卜筮活动的智能基础和思维结构说起。事实上，商周时代的甲骨占卜（以龟卜为主流），是一种与“象”密切关联的预测体系。筹策筮算（以蓍草为原料）则是一种与“数”相联系的决策系统。由于“象”是艺术象征和思维联想的心理元素，“数”是数理演算和秩序结构的意识流程，它们都根源于人类自然智能内在的逻辑结构，都有可能沿着理性化的途径自主拓展，而不去过问鬼神的存在与否。当宗教信仰逐渐淡化、上帝权能日益削弱时，卜筮文化中的象数思维，就会根据自身的虚拟逻辑，走向非宗教的哲学境域：

与卜辞的一个最大区别是，《周易》经文中直接反映周人对帝、天的宗教信仰的内容很少，仅两条，即《大有》上九“自天佑之，吉无不利”，和《益》“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉，王用亨于帝，吉”。从随机的观点看，表明周人的占卜中宗教性观念（如卜辞常出现的帝的观念）日

^① 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：三联书店 1996 年，第 63 页。

趋淡薄,而且这里的帝只是祭祀的对象,并未显示有令风令雨的权能。^①

特别是象数思维中的数理演算,是比象征联想更为高级的智能活动。从属于卜筮文化的筮算一旦从巫史传统中疏离出来,成为早期贵族子弟教育的“六艺”^②之一,那就会极大地改变整个古代文化的精神风貌和领域分布:

筮辞由原来零散、具体的记录,在《易经》整体规则的规定之下,一跃而变为具有普遍意义的象征话语。当然在断占和解释时,可能需要以类比作为中介以便从特殊过渡到普遍,或从爻辞的特殊与筮问的特殊间建立起二者的关联,但总体上说,占筮的实践并不是类比思维。在这样一个规则作用之下,那些原来具体、零散、经验的占筮辞颂记录,组成为一个文本体系,筮辞的这种文本化,标志着学会使用文字的中华民族开始努力谋求从经验中把握普遍原理,并通过文字把这种把握凝结为普遍形式,尽管这种提升和凝结仍然包裹在神秘的外衣之下,仍然受到卜筮活动的内在限制。^③

如果说《周易》的文本化是在整体规则支配下的创作活动,形成了以类比推理为中介的象征话语,使卦爻辞从特殊案例转换成普遍原理,那么,《周易》的理性化旨在净化龟卜仪式和筮占程序,挣脱神秘的祭祀外衣,超越浑然一体的巫术思维,并最终走出卜筮

① 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第83页。

② 在先秦时期,“六艺”指礼、乐、射、御、书、数六种文化技能。其中的“数”,是从筮占系统分离出来的算术技能,它不断广泛地运用到天文、历法、水利、建筑、财会和军事运筹等古代行政管理领域。

③ 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第89页。

文化语境,进入哲学思维论域。当然,《周易》文本的彻底理性化是在孔子的“不占而已矣”^①和荀子的“善为《易》者不占”^②等命题思想出现之后,而在《周易》成书之时,问题的关键是怎样更有效、更准确地进行“占卜”,而不是取消卜筮形式的“不占”问题。

在承认卜筮实践仍然行之有效的前提下,发明和创造《周易》卦爻辞体系仍然具有重要意义,这无疑为走出巫史传统开拓了既可提高抽象思维,又能贞定伦理价值的进步之路^③。这样,在卦爻辞出现以后,卜筮文化因为有了权威文本而发生了实质性变化。在卦爻辞参照系统内,“卜筮的特点是,人类在任何时候、有任何疑问,都可以用卜筮的方法求得一种解答”^④。这与甲骨卜辞的一事一问,一时一贞的随机特征形成了鲜明的对照。

与甲骨卜辞相比,《周易》卦爻辞不是随机的语辞汇编,而是精心的理智设计。这种颇具创意的理智设计,表现在语用逻辑结构、话题中心意蕴和语言修辞格式等三个方面。

有关《周易》卦爻辞的语用分类,高亨(1900~1986)和李镜池(1902~1975)两位先生都曾作过非常明确的概括。

高亨先生在《周易古经今注》中,将卦爻辞分为四类:“曰记事之辞,曰取象之辞,曰说事之辞,曰断占之辞。”^⑤其中,“记事之辞”记载了古代故事或当时筮事时的吉凶,“取象之辞”选取一种事物作为人事的象征以指示休咎,“说事之辞”直接说出人的行事以指

① [宋]朱熹:《四书章句集注》,《论语集注》卷7,《子路第十三》,北京:中华书局《新编诸子集成》本1983年,第147页。

② [清]王先谦:《荀子集解》卷19,《大略第二十七》,北京:中华书局1988年,第507页。

③ 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第89页。

④ 陈来:《古代思想文化的世界:春秋时代的宗教、伦理与社会思想》,北京:三联书店2002年,第56页。

⑤ 高亨:《周易古经今注》,第四篇《周易筮辞分类表》,北京:中华书局修订本1984年,第46页。

示休咎，“断占之辞”则专门论断休咎，多用“利”、“吉”、“吝”、“厉”、“咎”、“凶”等字眼，并与记事、取象、说事之辞有某种联系^①。高亨先生还用列表法，详尽说明了《周易》450条卦爻辞的具体分类情况^②。

李镜池先生在《周易探源》里，通过与卜辞的句法比较，将《周易》卦爻辞分成三类，即：“象占之辞”（示辞），诉诸形象或意象以说明或暗示吉凶祸福，如“潜龙勿用”、“亢龙有悔”等等；“叙事之辞”（告辞），叙述所需占断事项的语辞，如战争、祭祀、商旅等等；“贞兆之辞”（断辞），用于占断吉凶的卜筮专用术语，如“吉”、“凶”、“悔”、“有眚”等等^③。

综合两位先生的上述看法，根据逻辑语用功能，可将《周易》卦爻辞分成两类四种。第一类是作为假言推理前件的描述辞，第二类是作为假言推理后件的占断辞。其中，第一类情况比较复杂，可进一步细分为三种，即运用比拟化象征手法的取象辞，编撰寓言性故事的叙事辞，征引历史性典故的纪实辞。从统计分布看，纪实辞最少，叙事辞最多，取象辞居中。因此，《周易》卦爻辞具有寓言故事的创作特征，与甲骨卜辞的纪实特征明显不同。

经过“古史辨”派的反复考证，《周易》中迄今公认的历史典故只有以下五个：

一、王亥丧牛羊于有易的故事（《大壮》六五爻辞，《旅》上九爻辞）；

二、高宗伐鬼方的故事（《既济》九三爻辞，《未济》九四爻辞）；

三、帝乙归妹的故事（《泰》六五爻辞，《归妹》六五爻辞）；

① 高亨：《周易古经今注》，第四篇《周易筮辞分类表》，第46～58页。

② 高亨：《周易古经今注》，第四篇《周易筮辞分类表》，第59～109页。

③ 李镜池：《周易探源》，《周易筮辞续考》，北京：中华书局1978年，第108～130页。

四、箕子明夷的故事(《明夷》六五爻辞);

五、康侯用锡马蕃庶的故事(《晋》卦辞)。

还有两条“是向来说成文王的故事的”，即“王用亨于岐山”(《升》六四爻辞)和“王用亨于西山”(《随》上六爻辞)。“此外，又有许多爻辞似乎在称说故事的”^①。

可见，历史传说和文学纪实不是《周易》卦爻辞的基本特征。换言之，《周易》卦爻辞只是“似乎在称说故事”的寓言性故事，仅仅是“虚底物事”。正因为属于虚拟的寓言性故事，所以才能用“象征话语”创作出体现普遍原理的哲学文本。否则，如果卦爻辞都是纪实性的故事或历史性的传说，那么，《周易》文本的哲学价值将微乎其微，其史料价值又远远低于《尚书》和《春秋》。因为我们根本无法知道，这些所谓的“历史故事”究竟发生在何时何地，其当事者又是哪一位人物。按照后世“六经皆史”的说法，《周易》肯定是比《春秋》的“断烂朝报”还要烂的“历史文本”。

为了更加明晰起见，我们不妨用形式化的符号逻辑方法，将《周易》卦爻辞的句法和语用结构改写成推理公式。如果用 $D(x)$ 表示描述辞(Describing Word)，用 $S(x)$ 表示取象辞(Symbolizing Word)，用 $N(a)$ 表示叙事辞(Narrating Word)，用 $R(x)$ 表示纪实辞(Recording Word)，用 $J(x)$ 表示占断辞(Judging Word)，那么《周易》卦爻辞的语用逻辑结构为：

$$(\forall x)D(x) \rightarrow J(x),$$

$$\text{或} (\forall x)(S(x) \cup N(x) \cup R(x)) \rightarrow J(x)$$

在深层逻辑结构中，卦爻辞不是词项的联言合取(\cup)，而是词项的假言蕴涵(\rightarrow)。我们可以将任意的象征或事件代入词项

^① 顾颉刚：《〈周易〉卦爻辞中的故事》，原载《燕京学报》1929年12月第6期，后收入《古史辨》第3册(上编)，上海：上海古籍出版社1982年，第1~44页。

$D(x)$ ，然后参照《周易》卦爻辞给出的推理典范，预先判断象征或事件的吉凶休咎 $J(x)$ ，形成义理化的易学推理过程，真正做到“善为《易》者不占”：

$(\forall x)D(x) \rightarrow J(x)$	潜龙，勿用。
$D(a)$	事情处于筹划阶段；
$\therefore J(a)$	所以，不要有所冲动。

从载歌载舞、祭神祀鬼的卜筮文化仪式，发展到寂然不动、感而遂通的假言推理模型，这确实标志着理性思维从巫史传统中的道德觉醒。

与零散的甲骨卜辞相比，《周易》卦爻辞属于理智创作的第二个重要特征是，绝大多数卦都有共同话题和中心意蕴。它们或者是生活经验的分类归纳，或者是秩序结构的渐进展开，或者体现周而复始的循环节律。从表面上看，每一卦好像只是七条卦爻辞的偶然缀合，但在实质上，却是精心组织起来的哲理小品。

绝大多数卦爻辞是对早期生活经验的分类总结和联缀汇编。卦的命名往往具有画龙点睛的概括效应。根据张立文教授《周易思想研究》一书的系统探索，《易经》卦爻辞反映了殷周时期狩猎、采集、农耕、畜牧、工商、贸易和行旅等几乎所有的经济活动，同时还反映了祭祀、征战、司法、婚姻、生育和疾病等政治生活、军事生活、法律生活、道德生活以及风俗习惯。在一定意义上讲，《易经》的卦爻辞是用特殊的卜筮语言，简洁地讲述殷周社会生活的寓言集锦和故事大全。这与极少涉及生产、交换等经济生活事件的甲骨卜辞，再次形成鲜明对照。

例如，《大畜》卦就是集中讲述家畜饲养和放牧经验的牧业生

产卦：

䷌大畜：利贞。不家食，吉。利涉大川。

初九，有厉，利已。

九二，舆说辐。

九三，良马逐，利艰贞。曰闲舆卫，利有攸往。

六四，童牛之牯，元吉。

六五，豶豕之牙，吉。

上九，何天之衢，亨。^①

大量饲养家畜，不在家里喂养，到大河两岸或天然牧场放牧，显然大吉大利。车子掉轮，良马放逐，自然是不遂心的艰辛事件。而给牛驾上木牯以防角斗触伤，将猪关在圈栏里以防撒野乱跑，则纯粹是长期畜牧生产的经验之谈。古代的农牧生产都是靠天吃饭的自然经济，只有天道风调雨顺，才有人道丰衣足食。一旦出现天灾，就只有无奈的忍受和无用的哀怨。初九与上九专讲天道变迁，中间四爻细说人道沧桑。人生天地之间的原始视野，道法自然的生存境域，是《大畜》排列卦爻辞的内在组合逻辑。

再如，《师》卦是专讲军事作战的兵法卦：

䷆师：贞丈人，吉，无咎。

初六，师出以律，否臧凶。

九二，在师中，吉，无咎。王三锡命。

六三，师或舆尸，凶。

六四，师左次，无咎。

六五，田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第28页，总第40页。

贞凶。

上六，大君有命，开国承家，小人勿用。^①

出师征战必须先选择将帅，约定号令，严明军纪。将军必须在师中亲自指挥，身先士卒。将在外，君命有所不受，国王只能以嘉奖方式赐命三军。及时有效的战术退却，是为了发动战略进攻。定期进行畋猎训练，是为了提高野战能力。这些都属于古代的治军之道。假若战败而归，载尸满车，自然凶险不吉。这里没有半点神意和神秘可言，甚至连祭祀活动都只字不提，全属古代战争经验及其教训的形象概括与哲理总结。我们甚至可以毫不夸张地说，《师》卦是《孙子兵法》的义理浓缩，《孙子兵法》是《师》卦的情节展开。

单从缀辞成章的角度看，《周易》卦爻辞与殷墟甲骨文的区别在于，卦爻辞具有秩序结构而甲骨文杂乱无章。赋予每卦六爻以内在或外在的秩序，使全卦从初爻到上爻成为渐进的过程，这是《周易》卦爻辞经过组织加工的创作证据。当然，从甲骨文到卦爻辞的这一有序加工，“有一个从无到有、从小到大、从简单到复杂的不断发展和形成的过程，最后大约在殷周之际或西周初年，才具备了今天我们所看到的这些内容”^②。

《周易》卦爻辞的秩序结构及其渐进展开，通常有两类情形：一类是显性秩序及其依次展开，如《乾》、《剥》、《咸》、《渐》和《艮》等卦；另一类是隐性秩序及其随机展开，如《屯》、《蒙》、《需》和《师》等卦。六爻全然无序堆积的情形根本不存在。绝大多数卦爻辞的秩序介于显性和隐性之间，通过随机的自由联想，都可赋予一种或多种象征性的秩序结构。卦爻辞的这种可随机可赋序性，使《周易》

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第13页，总第25页。

② 席泽宗：《中国科学技术史·科学思想卷》，第146页。

义理学的解释空间能够无限衍生。战国以后，历代易学注疏超过千家，著述突破万卷，充分显示了《周易》卦爻辞所具有的无限哲学意蕴和无穷可能维度。

卦爻辞的显性秩序及其展开过程，往往由低到高渐次进行。例如，讲述爱情感应现象的《咸》卦，就是以身体部位为喻体，从足趾到口舌循序上升，感情也随之逐渐加深：

䷞咸：亨，利贞。取女吉。

初六，咸其拇。

六二，咸其腓，凶。居吉。

九三，咸其股，执其随，往吝。

九四，贞吉，悔亡。憧憧往来，朋从尔思。

九五，咸其脢，无悔。

上六，咸其辅、颊、舌。①

“咸”与“感”属于古今字，本义相通，都有感动、感应和感情之意。男女婚姻嫁娶过程，自然伴随着感情上的相互爱慕。开始感动了足趾、小腿和大腿，彼此青梅竹马，追逐嬉戏，可谓两小无猜。随后朝思暮想，频频往来，一日不见，如隔三秋。最终勾肩搭背，搂抱厮守，抚摸接吻，全然融合成情感共同体。由此可见，斯人百年不离情，斯情千古不易序。3 000 多年前古人交感互动的爱情秩序，居然与现代青年男女的恋爱过程完全同态，彼此同构。我们不得不赞叹：《周易》卦爻辞作者的观察能力是何等细腻，其思想境界何等纯真，其创作水平何等高超！

卦爻辞的隐性秩序及其呈现过程，往往是由微妙到显著逐步完成的。比如讲述商旅行为的《旅》卦，就是按照商贸交换的节奏

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第34～35页，总第46～47页。

有序展开的：

䷷旅：小亨。旅，贞吉。

初六，旅琐琐，斯其所，取灾。

六二，旅即次，怀其资，得童仆，贞。

九三，旅焚其次，丧其童仆，贞厉。

九四，旅于处，得其资斧，我心不快。

六五，射雉，一矢亡，终以誉命。

上九，鸟焚其巢，旅人先笑后号咷。丧牛于易，凶。^①

乍读起来，六条爻辞显得相当零乱，似乎没有秩序。仔细分析却能发现，故事情节相当完整，叙述按情节展开。全卦讲述一位商贩外出做生意，携带着大量钱币琐琐作响，匆匆忙忙赶往旅店投宿。这显然是招贼引盗，自取灾祸。到达住所后，商贩揣着资金购买童仆。结果由于疏忽大意，防范不严，童仆焚烧住所，携钱出逃。好不容易追回钱财，心里极不痛快。为了散心解闷，外出打猎作乐，一箭射杀野鸡，博得善射虚名。回来烧烤野味，故意点燃树上鸟巢，乐不可支。没想到乐极生悲，所贩牛群奔逃殆尽，商贩号啕大哭。这六条爻辞，用类似现代电影艺术中的蒙太奇(montage)剪辑组合手法，通过场景的浮点式切换，按情节逐步展开，讲述了一则既形象生动、又富有哲理的寓言故事：人生似逆旅，生活如交易；疏忽会惹祸，乐极必生悲。

从哲学的观点看，普遍原理所反映的客观规律是周期性的时间序列。《周易》卦爻辞具有以“六”为周期的组合结构，每卦六爻构成一个符号化、形式化的变易周期。这种形式化的变易规律虽然是以“六”为周期的单一循环节律，但它为人们理解自然、认识社

^① [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第56页，总第68页。

会和体悟生命中的无数周期性现象,提供了最原始的逻辑模型及其数理表达,为深入认识和有效利用客观规律,准备了原始思维条件。秦汉以后,中国古代思想和传统学术的持续发展,始终受到《周易》变易观和循环律的深刻影响。

除了六爻结构的变易方式和循环节律外,《周易》的卦爻辞对天地之道周而复始的循环节律,也有数字化的直接描述:

蛊:元亨,利涉大川。先甲三日,后甲三日。^①

复:亨。出入无疾,朋来无咎。反复其道,七日来复。^②

六二,震来厉,亿丧贝,跻于九陵。勿逐,七日得。^③

九五,贞吉,悔亡,无不利,无初有终。先庚三日,后庚三日。^④

六二,妇丧其茀,勿逐,七日得。^⑤

在以上两条卦辞和三条爻辞里,数字“七”是对周期“六”的时序化动态描述。因为以“六”为循环周期,第七天正好终而复始,进入到第二个变易周期。“先甲三日,后甲三日”,连甲日计算在内,正好是七日。“先庚三日,后庚三日”,包括庚日在内,也是七日。“七日来复”、“七日得”以及“先三后三”七日吉,这些数字化的占断辞,隐含着这样的逻辑推理和价值承诺:只要遵循变易规律,不违背循环周期,必能获取成功,定会吉祥如意。

除“六”之外,在《周易》卦爻辞中,还有两个周期数:一是以八

① [唐]孔颖达:《周易正义》卷3,分第23页,总第35页。

② [唐]孔颖达:《周易正义》卷3,分第26页,总第38页。

③ [唐]孔颖达:《周易正义》卷5,分第50页,总第62页。

④ [唐]孔颖达:《周易正义》卷6,分第57页,总第69页。

⑤ [唐]孔颖达:《周易正义》卷6,分第60页,总第72页。

卦三个爻位为周期的“三”：“三岁不兴”^①，“妇三岁不孕，终莫之胜”^②，“三年有赏于大国”^③等。二是以自然数十进制为周期的“十”：“女子贞不字，十年乃字”^④，“至于十年不克征”^⑤，“或益之十朋之龟”^⑥等。

最能形象说明《周易》是理智设计和艺术创作的文本证据，莫过于卦爻辞的语言修辞格式。目前，已有大量研究成果表明，《周易》卦爻辞与《诗经》三百篇，在音韵学上具有相似的修辞特征和同源的审美关系。其实，南宋文人陈骙(1127~1203)在《文则》中早就论述过“《易》文似《诗》”的创作关系。他说：

《六经》之道，既曰同归，《六经》之文，容无异体。故《易》文似《诗》，《诗》文似《书》，《书》文似《礼》。《中孚》九二曰：“鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之。”使入《诗·雅》，孰别爻辞。^⑦

《易》之有象，以尽其意，《诗》之有比，以达其情。文之作也，可无喻乎？^⑧

众所周知，诗歌拒绝模仿，艺术旨在创新。陈骙撇开卜筮不谈，单从文学创作角度比较《易经》和《诗经》的辞汇系统，发现《易经》的“以象尽意”同《诗经》的“以比达情”一样，均属隐喻式的文学创作。既然《诗经》属于抒情创作自古承认，那么，《易经》属于说理

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第17页，总第29页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第51页，总第63页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第61页，总第73页。

④ [唐]孔颖达：《周易正义》卷1，分第7页，总第19页。

⑤ [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第27页，总第39页。

⑥ [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第41页，总第53页。

⑦ [宋]陈骙：《文则》，《甲一》，北京：人民文学出版社王利器校点本1960年，第5页。

⑧ [宋]陈骙：《文则》，《丙一》，第12页。

创作应当毫无疑问。

《易经》文本中的 64 条卦辞和 386 条爻辞，可以看作是仿甲骨卜辞创作出来的寓言体诗化篇章，既古奥简朴，又富有哲理。从《易经》发展到《易传》，则干脆越出卜筮文化遗存的句法樊篱，直接用散文诗的体裁陈述精微的哲学原理。不过，在《易经》卦爻辞中，卜筮占断的格式和辞汇仍然遗存着，只是用民间歌谣的抒情特征和朴实风格加以充实罢了。例如，陈骙所举的《中孚》九二爻辞，就是一首饶有情趣、短小别致、韵律和谐的饮酒诗：

鸣鹤在阴，
其子和之；
我有好爵，
吾与尔靡之。^①

倘若译成现代白话文，其诗意仍然非常浓郁：

鸣叫的鹤在树荫，
她的小鹤来和应；
我有好酒盛爵中，
你我共享此佳饮。

又如，《明夷》初九爻辞，也是一首形象丰满的感伤诗：

明夷于飞，
垂其[左]翼；
君子于行，
三日不食。

^① [唐]孔颖达：《周易正义》卷 6，分第 59 页，总第 71 页。

有攸往，
主人有言。^①

在此，“明”假借为“鸣”，即鸟儿的鸣叫；“夷”是“蜺”字的古体，指称像山鸡一样的禽鸟。从文字本义讲，“明夷”是指鸣叫着的禽鸟，其引申意义是：光明磊落偏不得志，忠心耿耿竟受伤害。用白话文试译如下：

鸣禽翩翩飞翔，
垂下左侧翅膀；
君子悠悠出行，
三天三夜不食。
准备有所前往，
担心主人责备。

再如，《震》卦的卦辞，是一首情节生动的叙事诗：

震来虩虩，
笑言哑哑。
震惊百里，
不丧匕鬯。^②

本来，闪电雷鸣是常见的自然现象，但对于敬畏自然、祭祀上天的古人来讲，他们不可能科学地认识这种发生在天地之间的能量释放过程。闪电袭来，误以为神灵发怒，刹那间惊恐万状，浑身上下哆哆嗦嗦；雷鸣过后，发现虚惊一场，顿时又说又笑，身心内外坦坦荡荡。即使遇到震惊百里的霹雳巨响，他们也能习以为常，不

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第37页，总第49页。《帛书周易》“垂其翼”作“垂其左翼”。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第50页，总第62页。

曾掉落手中餐具：

闪电袭来惊恐哆嗦，
雷鸣过后笑笑说说。
霹雳震动百里之外，
不曾掉落手中餐具。

在《三国演义》“煮梅论英雄”一节里，刘备反用《易经》这一卦辞，故意借雷电掩盖自己掉落筷子的真实原因，居然瞒过了疑心重重的曹操。其实，曹操只要想到《震》卦的卦辞，就能识破刘备胆战心惊的虚假借口。

与《诗经》相比，《周易》卦爻辞中的诗歌同样采用比兴手法，通过浅显的日常生活比喻深刻的哲学道理，运用鲜明的自然形象抒发复杂的思想情感。但与《诗经》最大的不同是，《易经》的诗化文辞是高度离散的，开始从诗歌向格言、警句和成语方面演变。因此，《易经》中的诗歌是片断式的，没有像《诗经》三百篇那样，属于完整的抒情诗或叙事诗。从音韵学方面看，这说明在《周易》卦爻辞的创作过程中，作者借鉴和汲取了民间风情歌谣和宗庙祭祀颂歌的艺术表现手法。

值得特别指出的是，《周易》卦爻辞已出现了短篇哲理诗，在一定意义上超越了《诗经》的比兴抒情手法，开始直接讲述人生道理。《泰》卦的九三爻辞，就是一首值得品味的哲理小诗：

无平不陂，
无往不复，
艰贞无咎；
勿恤其孚，

于食有福。^①

平坦与倾斜,前往与回复,艰辛和吉祥,本是辩证的统一关系。《周易》将循环往复的辩证规律与道德诚信、生活幸福有机联系起来,旨在告诉人们这样的哲理:尽人事者必有天命,守诚信者定享福分:

没有平坦就没有倾斜,
没有前往就没有回复,
虽有艰辛而占问无咎;
不必疑虑自家诚信,
食禄方面定有福分。

《复》卦的卦辞也是从循环往复的周期角度,说明外出经商、贸易往来都有其客观的道德准则:

出入无疾,
朋来无咎。
反复其道,
七日来复。
利有攸往。^②

频频奔波没有疾病,财源滚滚问心无愧。之所以如此,其中的原因有两个方面:一是天道好还:日往月来,月往日来;寒往暑来,暑往寒来;二是人道喜报:积善之家,必有余庆;积恶之家,必有余殃。这种类似“因果报应”的回复原理,其真实寓意是基于客观规律和道德法则的人生教谕:

① [唐]孔颖达:《周易正义》卷2,分第16页,总第28页。

② [唐]孔颖达:《周易正义》卷3,分第26页,总第38页。

出入无疾病，
钱来无灾殃。
往返在旅途，
七天一来回。
适宜有所往。

至此，我们不得不承认，《周易》是用卜筮的古老语言，娓娓动听地讲述人生哲理，是深谋远虑的理智创作。

总之，《周易》创作于中华文明的草创时期，卦爻辞字字珠玑，句句警策，以诗化的卜筮语言讲述了中华民族生命智慧的觉醒历程。由于我们祖先所发明的语言是表意语言，所创造的文字属象形文字，因而对高度抽象的逻辑思维和虚灵不昧的精神追求，必须假借大量的摹状辞汇和虚拟故事，才能惟妙惟肖地表达出来。尽管《易经》本身并没有达到逻辑结构上的自明境界，但卦爻辞的深层逻辑结构、主题思想意蕴和象征修辞艺术，都标志着我们的祖先已开始了从巫术神话思维走向科学数理思维。

三、从数字卦到大衍数

1978年12月，中国古文字研究会在吉林省长春市召开第一届会议，张政烺先生应邀做了《古代筮法与文王演周易》的专题发言，将考古研究中陆续发现的“奇字”，按照奇阳偶阴的转换法则译成《周易》卦形，第一次系统地解开了长达800多年的“奇字之谜”，为研究古代筮法与《周易》成书之间的复杂关系，拉开了全新的学术序幕。

作为“卜筮之书”，《周易》是由“龟卜之象”和“筮占之数”两大元素构成的。其中，“龟卜之象”是占断的参照系统，具有象征意义，能够引发无穷联想。“筮占之数”是成卦的运筹过程，具有秩序

结构,能够拓展意象空间。但是,在卜筮文化和巫史传统的理性化过程中,不仅龟卜的取象法则完全失传,而且筮占的成卦原理也语焉不详。东汉虞翻的象学体系,只是解释学意义上的自家发明,不是仰观俯察的古代观象法,因此受到王弼的无情扫荡。北宋邵康节的先天数学,只是“穷理尽性以至于命”的数学游戏,即使其先天六十四卦方圆图与莱布尼茨(1646~1716)的二进制存在某种巧合,也不过是“后《周易》时期”的自我创作,与早期筮法没有内在关联,因而受到黄宗羲等人的猛烈抨击。

事实表明,用汉易象学只能循环诠释《周易》文本中的既成象征,无法解释伏羲画卦时的观察视域;用宋易数学只能诠释《周易》文本外的河洛数列,不能解释文王演易时的筮算程序。尽管直到目前为止,仍然无法窥探古代筮法的全貌,但是,有了数字卦符的不断发现和成功破译,我们至少能够超越传统易学中的“汉宋之争”和“象数之辨”,直接运用丰富的考古材料,尽可能科学地描绘古代筮法从数字卦到大衍数的演进轨迹,为揭示义理易学的数理结构,奠定了更加可靠的实证基础。

1. 数字卦符的过渡特征

从数字卦的考古发现到科学破译,经历了一段曲折的历史过程。早在北宋重和元年(1118),湖北孝感曾出土了六件西周青铜器,学者称之为“安州六器”。在其中一件名叫“中”的鼎器铭文末尾,发现了两串符号,当时学者释读为“赫赫”或“十八大夫”、“八大夫”,均不能令人满意。关学弟子吕大临(约1042~约1090)在《考古图》中,最早著录了这件青铜器及其铭文符号。宋代以后,类似中鼎上的“奇字”又有所发现,但因无人能识别,所以很少受到重视^①。

^① 李零:《中国方术考》,第四章“早期卜筮的新发现”,第252页。

1932年,郭沫若在解释殷周青铜器上的图形文字时,曾怀疑中鼎上的两串符号是中的“族徽”。这一说法曾产生过一定影响,但郭沫若先生并没有系统考释,加以理论阐发。

1950年,中科院考古所在河南安阳殷墟附近的四盘磨村得到一片卜骨,上面有三串符号,不符合卜辞通例。1956年,在陕西长安张家坡出土的西周卜骨上,也发现了类似的符号串。“奇字问题”开始引起学者重视。1956年,李学勤先生在《谈安阳小屯以外出土的有字甲骨》一文中,首次猜测到这些符号串可能与《周易》的爻数九、六有关,但没有展开论证。1957年,唐兰(1901~1979)开始收集相关材料,正确辨认出这些符号串是由一、五、六、七、八等数字组合成的,可惜并没有将它们与易卦联系起来作进一步的考释^①。

1976年2月至1979年5月,陕西周原考古队曾先后三次在陕西岐山凤雏村发掘西周时期的宫室(宗庙)建筑基址,共出土西周甲骨17275片。其中有字卜甲292片,有数字串的甲骨8片^②。

数字符号串如此集中地从周原出土,自然使人们联想到“文王拘而演《周易》”的历史典故,这对学界破译这些“奇字”产生了“新的刺激作用”^③。在徐锡台先生介绍周原发掘出土的凤雏甲骨及其“奇字问题”后,张政烺先生应邀论证了这些数字符号串与易卦爻数的对应关系,形成了明确的“数字卦”概念。

1980年,在美国纽约大都会博物馆召开了“伟大的中国青铜时代”(The Great Bronze Age of China)学术会议,张政烺先生作

① 李零:《中国方术考》,第四章“早期卜筮的新发现”,第253页。

② 陈全力:《周原与周文化》,上海:上海人民出版社1988年,第101、146页。

③ 李零:《中国方术考》,第四章“早期卜筮的新发现”,第253页。

了题为《试释周初青铜器铭文中的易卦》^①的学术报告,对数字卦作了进一步阐释。报告共使用了32条考古材料,通过对数字出现频率的统计分析,尝试说明商代筮法和周代筮法的不同特征,以及“变卦”和《连山易》等易学史上颇有争议的古老问题。1984年5月30日至6月5日,在武汉东湖之滨举行的中国《周易》学术讨论会上,张政烺先生又做了题为《易辨》^②的专题发言,对数字卦研究进行了系统综合与必要补充。

受张政烺先生的启发和激励,从1979年到1983年大约5年时间,中国学界围绕数字卦展开了广泛而热烈的研讨,至今仍时有研究论文发表。徐锡台、张亚初、刘雨、李学勤、丁骞、管燮初、饶宗颐 and 徐中舒等人都参加了数字卦的考释。他们或增加新的材料,或补充新的见解,或提出不同的看法,将数字卦研究推向成熟。“这十余年来的研究,以大量事实证明,由李学勤、唐兰开辟道路和张政烺详加论证的数字卦之说基本上是正确的。”^③

以下,我们根据李零先生的综述和修正,简要说明目前学界对中国古代数字卦的三点认识:

(1) 中国早期的易筮,从商代、西周至春秋战国,一直是以一、五、六、七、八、九6个数字来表示,由于二、三、四是被故意省略,十是下一进位的一,所以可以认为它们代表的乃是十进制的数位组合。

(2) 用一、八表示的卦爻,即今本《周易》卦爻的前

① 张政烺先生《试释周初青铜器铭文中的易卦》的中文稿,登载在《考古学报》1980年第4期。后收入黄寿祺、张善文所编《周易研究论文集》(第一辑),北京:北京师范大学出版社1987年,第549~572页。

② 张政烺先生《易辨——近几年根据考古材料探讨〈周易〉问题的综述》一文,收入大会论文集《周易纵横录》,武汉:湖北人民出版社1986年,第177~196页。

③ 李零:《中国方术考》,第四章“早期卜筮的新发现”,第256页。

身，至西汉初年仍在使用。

(3) 现在对早期筮法和变卦的看法还多属推测，但可以估计，早期筮法的著数和分扚程序应与后世有不少差异。这也就是“先《周易》时期”可能存在不同易说（如《连山》、《归藏》）的原因〔案：现在看来，《连山》、《归藏》也不一定比《周易》早〕。^①

尽管对于早期筮法的演算程序和卦式的变易法则多属猜测，迄今为止，还没有足够的传世文献和出土文物支持这些猜想，但有些推测的可信度高，合理性强，对义理易学的渊源追溯具有启发意义。下面简要介绍一些颇有价值的合理推测。

张政烺先生强调指出，因为筮占重视数的奇偶属性，不太关心量值的大小，所以可将容易混淆的二、三、四 3 个数字加以化约。在《试释周初青铜器铭文中的易卦》一文中，他所引用的 32 个卦例，其筮数出现的频率为：

筮数	一	二	三	四	五	六	七	八
次数	36	0	0	0	11	64	33	24

“将三改一，二、四改六，正是重其本而舍其末的表现，合乎易学的逻辑”。早期筮法在记数系统上的这种化约式处理，是易卦从数字演算走向阴阳观念的重要环节。“殷周易卦中一的内涵有三，六的内涵有二、四，已经带有符号的性质，表明一种抽象的概念，可以看作阴阳爻的萌芽了。”^②

① 李零：《中国方术考》，第四章“早期卜筮的新发现”，第 258～259 页。

② 张政烺：《易辨——近几年根据考古材料探讨〈周易〉问题的综述》，转引自自唐明邦、罗炽、张武、萧汉民编：《周易纵横录》，武汉：湖北人民出版社 1986 年，第 182 页。

徐锡台先生指出,中国的数目字最早始见于“半坡、姜寨等仰韶文化中出土的陶器上”,距今已有 6 000 多年。1978 年,在湖北江陵天星观战国时期楚墓出土的竹简上发现易卦,所用数字为一、六、八、九,其出现频率为:

数 字	一	六	八	九
出现次数	37	49	4	1

从数字所出现的次数来看,在战国时期,八和九两个筮数已经很少使用,一和六(六)成为筮数奇偶性的代表符号。“《易》与数有着密切关系,所以我们说《周易》不但是我国最早的一本哲学著作,而且也是我国最早的一本数学著作,即卜筮术数之书。”^①

刘蔚华先生认为,数字卦的简化过程大致经历了三个阶段:首先是将易混淆的二、三、四归入一、六,其次是将一、五、六、七、八、九进一步简化成为一、六、八、九,最后才形成以六、九分别代表数字奇偶属性的阴阳系统。因此,“数字简化的实质是从各种不同的数中发现数的奇偶特性,否则简化便没有根据”^②。

张亚初和刘雨主张:“根据目前掌握的较可靠的材料看,占筮的时代,至少可以上推到商代武丁时期,而且卜和筮同时并用,卜和筮的结果都可以记在甲骨上。”^③因此,甲骨文里既有卜辞,也有筮辞,以往笼络地讲“甲骨卜辞”是不太准确的。数字卦的发现说明,有关文王重卦的传说不符合历史事实,但并没有因此否定文王

① 徐锡台:《数与〈周易〉关系的探讨》,转引自唐明邦、罗炽、张武、萧汉民编:《周易纵横录》,第 222 页。

② 刘蔚华:《〈易传〉中的相互辩证法思想》,转引自唐明邦、罗炽、张武、萧汉民编:《周易纵横录》,第 25~26 页。

③ 张亚初、刘雨:《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》,转引自黄寿祺、张善文:《周易研究论文集》(第一辑),北京:北京师范大学出版社 1987 年,第 592 页。

“演周易”的历史传说。

李学勤先生在《周易经传溯源》中，曾区分出两种揲蓍法：“揲蓍法甲”最容易出现“六”，其次是“七”、“八”，少见“一”、“五”、“九”；而“揲蓍法乙”最容易出现“一”，其次为“六”、“八”，少见“五”、“九”，没有“七”。因而，“有没有‘七’，是区别甲、乙两种揲蓍法的标志”^①。

最近，李学勤先生在《周易研究》2003年第5期上发表了《新发现西周筮数的研究》一文，根据曹玮在《文物》2002年第11期上发表的《陶拍上的数字卦研究》，对2001年陕西省考古研究所在长安县黄良乡西仁村村北周原遗址上采集到的陶拍（时代下限不晚于西周晚期）上的数字卦进行释读，证明西周已经存在《周易》经文。

其理由是，其中一件陶拍上有四组筮数，它们依次为：八八六八一八，八一六六六六，一一六一一一，一一一六一一。“依照奇阳偶阴的原则，将上述筮数转换为《周易》卦爻，四组依次为师、比、小畜、履四卦”^②，即通行本《周易》的第七、八、九、十卦。另一件上的筮数为六一六一六一，一六一六一六，为《周易》中的既济与未济二卦，即第六十三、六十四卦。它们都属于上述所说的“揲蓍法乙”。根据这两件出土文物，李学勤先生推导出三点结论：

第一，由“六”、“八”同用为阴爻，证明把筮数依奇阳偶阴的原则转化为卦爻的方法是正确的。这也表示，当时已将占筮揲蓍所得不同的数字划分为奇偶两类，不管有无卦画，在实质上已具备同样的观念。

① 李学勤：《周易经传溯源》，长春：长春出版社1992年，第170页。

② 李学勤：《新发现西周筮数的研究》，《周易研究》2003年第5期（总第61期），第5页。

第二,由师至履、既济至未济两处局部卦序,不难推想当时所用《周易》的卦序大不同于今传本卦序。换句话说,传本《周易》那时业已存在。

第三,由两陶拍分列师至履四卦、既济至未济两卦,可以看出当时已存在六十四卦“非覆即变”错综关系的概念。这已经超越一般的占筮行为,而是易学的思维。^①

除此之外,李学勤先生还根据曹玮在《考古与文物》2003年第4期发表的《周原新出西周甲骨文研究》一文,对2002年陕西省扶风县齐家村北周原遗址出土的一片卜骨进行了认真分析。这片卜骨上有三条卜辞和三组筮数,是周代卜筮并用的文物证据。三条卜辞和三组筮数分别为:

翌日甲寅其商,由瘳。

八七五六八七

其禱,由又(有)瘳。

八六七六八八

我既商,禱,由又(有)。

八七六八六七^②

这三条筮数属于前面所说的“揲蓍法甲”。将三组筮数转化为《周易》的阴阳爻,依次为随、小畜、鼎。卦序之间没有规则的对应关系,应是当时实占的记录。

在同期《周易研究》上,廖名春教授也发表了《长安西仁村陶拍数字卦解读》一文,认为在陶拍上发现的数字卦“意义巨大”。只要

① 李学勤:《新发现西周筮数的研究》,《周易研究》2003年第5期(总第61期),第5页。

② 李学勤:《新发现西周筮数的研究》,《周易研究》2003年第5期(总第61期),第6页。

承认陶拍上的筮数已具有了互覆关系，“实质就承认了它们是以阴阳爻为基础的”^①。确实如此，这两件西周陶器，使我们进一步看到了从数字卦到易卦的演变程式：自然数→奇偶数→阴阳爻。这一演变过程，大体再现了筮数从形而下到形而上的符号化、形式化抽象过程。

笔者认为，筮数的奇偶组合蕴涵着级数、函数和矩阵等数学思想。《周易》的筮法体系是先数而后象，先象而后理。数学才是易学的科学基础。后世称卜筮为“算卦”，一个“算”字，精炼地概括出《周易》卜筮的根本特征。然而，筮数的奇偶性仅仅是对自然数的一种抽象，它本身并不具有多少耐人寻味的义理。将数学上的奇偶转换成哲学上的阴阳之后，《周易》便从筮占巫术升级为自然哲学，进而贯彻到政治学、伦理学和价值哲学中去，从而成为贯通天、地、人三极之道的综合哲学，获得了超强的解释学优势。

然而，通过筮数的排列组合，根本不可能直接推断出事件的吉凶。利用筮法进行祸福预测，显然需要比数字奇偶性更多的信息支持。这就要求筮占者必须具有丰富的百科知识和深厚的生活经验，娴熟的演算技巧和敏捷的价值判断。这就如同从卜骨裂纹兆象推测吉凶，需要比兆纹形状和空间分布更多的辅助信息一样。很显然，并不是每个从业的卜筮者都有一流的智慧，因此，总结前贤占卜经验，编纂卜筮手册，对巫史阶层而言是非常必要的。

作为《周易》筮法的前身，数字卦所反映的古代筮法，远比《易传》所讲的“大衍之数”复杂。尽管我们已无法知道数字卦中小于六的筮数是怎样揲著出来的（按照大衍筮法，不可能出现小于六的筮数），但有一点是可以肯定的，从数字卦到奇偶卦，再到阴阳卦的

^① 廖名春：《长安西仁村陶拍数字卦解读》，《周易研究》2003年第5期（总第61期），第11页。

筮法演变,正是大衍筮法的形成过程,也是《周易》取代《连山》和《归藏》两种易卦的淘汰过程。

数字卦的考古发现和成功释读,使我们对古代的术数系统有了更为客观的科学理解。由于受儒家重道德、轻技艺的价值诱导,传统易学始终存在着有意贬低术数易的不良倾向。其实,作为“卜筮之书”,《周易》文本是以“易术”为主的。“易术”既是整个“易道”的历史根基,也是全部“易学”的思想渊源。完全脱离“易术”的“易道”和“易学”,不仅是玄虚无用的,而且是苍白无力的,肯定不会得到世人的长久重视。

在易学发展史上,每一次重大突破都伴随着筮算技术的改进。汉代有京房“纳甲筮法”的创作,宋代有托名邵雍的“梅花易数”以及“火珠林筮法”。值得注意的是,东汉道教创立以后,“易术”主要寄生在道教方技术数内,与符篆等法术同流合污。在历代正史《天文志》和《五行志》中,也收集了大量“易术”类作品。从现代学科分类的角度看,中国传统文化中的“易术”,包含着科学思想和算法技术。正如占星术与天文学只是古今的观念差别,炼丹术和化学冶金也是古今的形态不同,以筮法为核心的各种“易术”,与计算理论和预测技术相比,也仅仅是古今的范式差异。

2. 大衍筮法的数理分析

通过揲蓍成卦,借助卦象占断吉凶,这是《周易》大衍筮法和古代数字卦筮法的共同特征。研究中国古代数学的科学史家都很清楚,任何一种计算方法,不管其仪式多么神秘,其原理都是通过科学能够加以解释的数理法则。以下我们根据《中国数学史大系》第1卷第4章第1节有关“《周易》中的数学思想”,对《系辞上传》所记载的“大衍之数”进行符号化、算法化的数理分析,借用数论知识揭示易卦形成的理性因素。

《周易》素以深奥难解著称,它既描述了我们祖先对天地之间

各种客观现象的仰观俯察，也记载了他们对人工兆象的主动观察及其吉凶判断；既反映了他们对客观事物及其变化规律的积极探索，以及对周围世界进行概括和把握的强烈愿望，也反映了他们对鬼神等超自然力量的迷茫信仰和执着期盼。在《周易》的卦爻和占卜中，包含着排列、组合、同余等数学概念的思维胚芽。因此，“《周易》便成为中国哲学史和科学史上第一部经典著作，其地位在封建社会居于六经（易、诗、书、礼、乐、春秋）之首，同时又是术数龟蓍杂占的开山之作”^①。

根据《易传》的记述，《周易》的大衍筮法已脱离了原始阶段，只有专门从事占算的筮人才能完全掌握。不过从现代数论的角度加以分析，大衍筮法只是奠基在以“四”为模的同余除法之上的高级筮法。其运算程序是封闭的，结果的分布是由特定的初始数值和确定的算法程序预先决定好的，最终结果必然是“四”的九、六、七、八倍，既没有任何悬念，也没有什么奥秘。

大衍筮法的数理分析过程，借用数论语言表述如下^②：

根据华罗庚(1910~1985)先生《数论导引》第二章同余式第二节定理2得出

引理 若 $a \equiv b$, $a_1 \equiv b_1 \pmod{m}$, 则 $a \pm a_1 \equiv b \pm b_1 \pmod{m}$ 。

据此进一步得出

周易分揲定理 已知 $R = R_1 + R_2$ ($R, R_1, R_2 \in N$)，若 $R \equiv r \pmod{m}$, $R_1 \equiv r_1 \pmod{m}$, $R_2 \equiv r_2 \pmod{m}$ ，则

① 吴文俊主编，李迪分主编：《中国数学史大系》第1卷（上古到西汉），第四章“先秦古籍中的数学思想”，北京：北京师范大学出版社1998年，第193~194页。

② 吴文俊主编，李迪分主编：《中国数学史大系》第1卷（上古到西汉），第四章“先秦古籍中的数学思想”，第203~209页。引用说明：本文作者在引用以吴文俊院士和李迪教授为主编的《中国数学史大系》第1卷研究成果时，补全了原书省略的计算步骤，并加上适当的文字解释。

$r_1 + r_2 = r$ 或 $m + r$ ($r \neq 0$), 或者 $r_1 + r_2 = r$ 或 m ($r = 0$)。

大衍筮法“第一变”运算程序是:

“大衍之数五十,其用四十九”: $50 - 1 = 49 = R$;

“分而为二以象两”: $R = R_1 + R_2$;

“挂一以象三”: $(R_1 - 1) + R_2 = 48$;

“揲之以四以象四时”: $R_1 - 1 = r_1 \pmod{4}$, $R_2 = r_2 \pmod{4}$;

“归奇于扚以象闰”: $r_1 + r_2 = 4$ 或 8 , 即 $1 + r_1 + r_2 = 5$ 或 9 (朱熹: “初一揲不五则九也。”)。

“五岁再闰,故再扚而后挂”: $49 - 5 = 44$, 或 $49 - 9 = 40$ 。

其实,根本没有必要这样逐步进行演算,根据上述周易分揲定理,已知 $R_1 + R_2 \equiv 48 \equiv 4 \pmod{4}$, 则必有 $r_1 + r_2 = 4$ 或 $r_1 + r_2 = 8$, 即 $1 + r_1 + r_2 = 5$ 或 $1 + r_1 + r_2 = 9$ 。

在“第一变”的基础上,再进行“第二变”运算,算法程序同上:

$40 = R_1 + R_2$, 或者 $44 = R_1 + R_2$;

$(R_1 - 1) + R_2 = 39$, 或者 $(R_1 - 1) + R_2 = 43$;

$(R_1 - 1) \equiv r_1 \pmod{4}$, $R_2 \equiv r_2 \pmod{4}$;

$r_1 + r_2 = 3$ 或 7 , 即 $1 + r_1 + r_2 = 4$ 或 8 (朱熹: “第二揲不四则八,是二变也。”)。

$40 - 4 = 36$, 或 $40 - 8 = 32$; 或者 $44 - 4 = 40$, 或 $44 - 8 = 36$ 。

在“第二变”的基础上,进行“第三变”运算,算法程序同上:

$32 = R_1 + R_2$, 或者 $36 = R_1 + R_2$, 或者 $40 = R_1 + R_2$;

$(R_1 - 1) + R_2 = 31$, 或者 $(R_1 - 1) + R_2 = 35$, 或者 $(R_1 - 1) + R_2 = 39$;

$(R_1 - 1) \equiv r_1 \pmod{4}$, $R_2 \equiv r_2 \pmod{4}$;

$r_1 + r_2 = 3$ 或 7 , 即 $1 + r_1 + r_2 = 4$ 或 8 (朱熹: “第三揲亦不四则八,是三变也。”)。

$32-4=28$,或 $32-8=24$;或者 $36-4=32$,或 $36-8=28$;或者 $40-4=36$,或 $40-8=32$;即分别有 $24=4\times 6$, $28=4\times 7$, $32=4\times 8$, $36=4\times 9$ 。这说明,经过“四营而成易”,“三变”之后出现了代表爻象的4个爻数,即六、七、八、九中的某一个。

“十有八变而成卦”:将上述“三变”过程再运营六次,就能顺利得出六十四卦中的某一卦,然后根据本卦及其变换后的卦象、爻象、卦辞、爻辞,进行吉凶占断和趋避决策。

在这一繁杂的“十八变”过程中,筮人非常熟练地进行揲蓍运算,从容不迫地对求筮之事进行谋略策划,一般都能凭借丰富的职业经验和敏锐的占断直觉,运筹出决疑的周密方案,让求筮者心服口服,相信其卦术精湛,佩服其预断神明。后世在民间和江湖上盛行的“纳甲筮法”,虽然简单快捷,但卜筮人对摇出的卦象往往一筹莫展,反而不如大衍筮法老练高明。

综上所述,大衍筮法的揲蓍过程有两个数理特点:一是有确定的象征程序,即“分二象两”、“挂一象三”、“揲四象四”、“归奇象闰”等等,二是要获得确定的爻象结果,即“九”、“六”、“七”、“八”。这对于希望驭繁执简的筮人来说,是成败攸关的重大问题。繁复的操作程序和随意的筮策组合,都是做给人看的道具与法式,算不出四数之一,占蓍就要破产。不过,用不着担心,大衍筮法的精心设计,能够保证算出预期的筮数组合。因为其中有数学定理在暗中发挥神威:

虽然《周易》不会有分揲定理的表述形式,但古人在漫长的年代里积累了经验,能够应用这一数学规律,将程序和结果记录下来,却是考之有据的。它包含着深邃的数学道理,反映了古人智慧的光辉。在这个意义上讲,也不妨将它称做“周易分揲定理”。当然它也包裹着浓厚的神学色彩的外衣,被筮人利用后,成为几千年对占法迷信

的一个原因。^①

根据进一步的数学分析可知,以4为模的揲蓍同余运算,是一个自我封闭的算法系统。表面上看似乎暗藏玄机,结果早在预料之中。发明这种筮法的人,一定是了不起的数学天才,令人拍案惊奇。

当然,由于必须算出九、六、七、八四数,在揲法程序的规定下,入算的数 R 在正整数中必有一确定的范围。可以证明,它应满足 $R-1=4k+r(k=11, r=1, 2, 3, 4)$,亦即 R 只能是46,47,48,49四数之一。若取 $R \leq 45$,则算出数必有可能 ≤ 5 ;若取 $R \geq 50$,算出数必有可能 ≥ 10 。这些情况一出现就使占算破产,筮人均予排除。这就是为什么“大衍之数五十,其用四十有九”,为什么要“挂一”等。数学道理已如上述。迄今许多易学大师,对“大衍之数”越讲越玄,令人如坠五里雾。由于没有进行数学分析,那些解释有的难以成立。扫清笼罩在易数上的迷雾,有助于认识含于其中的哲理。^②

作为最古老的“卜筮之书”,《周易》是关于吉凶休咎与成败得失的象征符号和算法体系。它以虚拟的象数和寓言的方式,客观地反映了现实生活中各种随机事件的出现概率。根据刘蔚华先生的统计分析^③,《易经》卦爻辞中的吉凶断语,若分为“大吉”、“一般的吉”、“利”、“无咎无悔”、“悔吝咎不利”、“凶”、“厉”等7类,其概

① 吴文俊主编,李迪分主编:《中国数学史大系》第1卷(上古到西汉),第四章“先秦古籍中的数学思想”,第206页。

② 吴文俊主编,李迪分主编:《中国数学史大系》第1卷(上古到西汉),第四章“先秦古籍中的数学思想”,第206~207页。

③ 刘蔚华:《谈易数之谜》,参见中国哲学编辑部编辑:《中国哲学》(第六辑),北京:三联书店1981年,第24页。

率统计曲线呈正态分布,吉祥类约占 5/7,非吉祥类约占 2/7。这种“吉多凶少”的正态预言,既能告慰求占者的担忧恐惧,又能迎合统治者的好大喜功,比较符合大众社会心理和帝王虚荣追求,因而在传统社会具有广泛的生存空间和极大的活动市场^①。

附表：刘蔚华《易经》吉凶统计表

断语	大吉 元吉	有利	吉祥	无咎 无悔	悔吝咎 不利	凶	厉
次数	21	103	125	124	65	56	27
比率	4%	19%	24%	24%	12%	11%	6%
合计	373(71%)					148(29%)	

总而言之,筮占是基于中国古代组合数学和同余除法的一种猜度艺术。它本身不可能具有预测功能,也不具有决策作用。筮人往往根据长期占卜经验,通过筮算程序和卦爻象征来虚拟客观事物的周期性变化,相信偶然性的机遇甚至命运的安排。尽管他们时常能够做到未卜先知,料事如神,但这与筮法计算没有内在联系,因为任何数学运算都不承诺吉凶祸福、善恶是非等价值观念。《周易》的价值观念只能来源于现实生活世界,植根于人类对幸福、吉祥、真理、至善的道德理想和永恒追求。

3. 卜筮稽疑的决策机制

用龟甲作为占卜道具,通过灼烧裂纹判断吉凶,这实质上是借助不规则的卜兆,推断事物因果关系及其时间序列的思维活动。经过长期的经验积累,对千变万化的卜兆进行实用性归类后,会形

^① 吴文俊主编,李迪分主编:《中国数学史大系》第1卷(上古到西汉),第四章“先秦古籍中的数学思想”,第209~210页。

成局部的、暂时的、偶然的联系，并把某类卜兆视为某种事物实际进程的映像或反射。据《周礼》记载：

大卜掌三兆之法，一曰玉兆，二曰瓦兆，三曰原兆。其经兆之体皆百有二十，其颂皆千有二百。掌三易之法，一曰连山，二曰归藏，三曰周易。其经卦皆八，其别皆六十有四。掌三梦之法，一曰致梦，二曰觴梦，三曰咸陟。其经运十，其别九十。以邦事作龟之八命，一曰征，二曰象，三曰与，四曰谋，五曰果，六曰至，七曰雨，八曰瘳。以八命者赞三兆、三易、三梦之占，以观国家之吉凶，以诏救政。凡国大贞，卜立君，卜大封，则眡高作龟。大祭祀，则眡高命龟。凡小事，涖卜。国大迁，大师，则贞龟。凡旅，陈龟。凡丧事，命龟。^①

由此可知，殷周时期已对兆象进行了初步归类，有了“经兆之体”。命龟的方式，也形成了规范体系。“三兆之法”、“三易之法”、“三梦之法”和“龟之八命”，已经形成综合协同的运用机制，并且很可能在这些巫术之间建立了某些对应规则。有如此众多的巫术协同运用，贞人在对千变万化的卜兆进行解释时，已有章可循，可触类旁通，能有效提高预测的准确率，增强决策的可靠性。

然而，与整个原始巫术一样，龟卜作为预测未来的神秘仪式，却是能够让生命智慧愚钝不堪、使理性思维误入歧途的神学产物。“巫术是建立在联想之上而以人类的智慧为基础的一种能力，但是在相当大的程度上，同样也是以人类的愚钝为基础的一种能力。”^②由于在龟甲卜兆与事物变化之间，根本就不存在必然的、稳

① [唐]贾公彦：《周礼注疏》卷24，《春官宗伯第三》，分第164～166页，总第802～804页。

② [英]爱德华·泰勒：《原始文化》，第四章“文化遗留(续)”，第121页。

定的内在联系，即便是成功的龟卜预测，也只能归因于贞人生活经验的任意联想和自然智能的直觉预感。正是因为龟兆与事物之间的象征联系，完全是外在的随意类推，所以殷商时期的龟卜仪式，只给后人遗留下数以十万计的刻辞卜骨，而没有形成典册化的文明成就。

从《尚书·洪范》篇的记载中发现，大约在殷周之际，非神学化的决策机制已开始崭露头角。这表现为两个方面：

首先，龟卜与筮占合参互渗，龟卜融摄了筮占的数学运算程序和数字排列组合，更富有理性的运筹能力；与此同时，筮占也吸纳了龟卜的兆象类推和随意联想，拓展了算法语言的映射空间。

其次，卜筮人与君王、卿士、庶民协同谋划，逐渐形成了具有谋略化、博弈性的政治决策机制：

七、稽疑：择建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七。卜五，占用二，衍忒。立时人作卜筮，三人占，则从二人之言。汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。身其康强，子孙其逢吉。汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆，吉。卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作外凶。龟筮共违于人，用静吉，用作凶。^①

按照《易传》的说法，卜筮人的占卜属于“鬼谋”，君王、卿士和庶民的筹划则属于“人谋”。当“鬼谋”与“人谋”相违时，凶多吉少，不宜有所作为。但与盲目探测神意的殷墟甲骨卜辞相比，《洪范》

① [唐]孔颖达：《尚书正义》卷12，《周书·洪范第六》，分第79页，总第191页。

的卜筮稽疑机制,已有了科学决策和数学博弈的原始萌芽。不仅龟卜的“经兆”由《周礼》的“百有二十”简化为“卜五”,而且筮占的卦式也由六十四卦归结为“贞”与“悔”两种变易类型。卜筮仪式的删繁就简,为“人谋”的介入开拓了广阔的思维空间。而对卜筮人的择优选取机制,对占卜结果的听取多数原则,更使卜筮决策具有民主化、谋略化的理性特征。从现代数学的角度看,《洪范》篇的稽疑谋划及其行为策略和吉凶指派,已经具有了智能游戏的博弈特征:

《洪范》稽疑对策格局

格局	龟卜	筮占	君王	卿士	庶民	吉凶与策略
I	顺从	顺从	顺从	顺从	顺从	大同 身其康强,子孙其逢吉
II	顺从	顺从	顺从	违逆	违逆	吉
III	顺从	顺从	违逆	顺从	违逆	吉
IV	顺从	顺从	违逆	违逆	顺从	吉
V	顺从	违逆	顺从	违逆	违逆	作内吉,作外凶
VI	违逆	违逆	顺从	顺从	顺从	用静吉,用作凶

上述六重稽疑对策格局,在吉凶占断和行为策略上,与《周易》的六爻完全同构。因此,可以大胆推测,今本《周易》的卦爻辞和卦爻画,正是对殷周之际这种“人鬼合谋”卜筮方式的经验概括和结构探索。

系统而深入的研究表明,殷墟甲骨文与《周易》卦爻辞只有某些辞汇通用,基本句式类似,就其精神实质而言,它们是完全不同的两大符号系统:

甲骨文以贞问为主要句式，具有明确的记事时间，整体上高度离散，卜辞之间既没有实质性的内在关联，也没有形式化的组合结构，纯粹是日积月累的历史档案；没有经理性加工的痕迹。

卦爻辞则以占断为主要句式，具有类比虚拟的解释内容，总体上存在着经验的或义理的逻辑关联，特别是每卦的六条爻辞，多选取现实生活素材，并以寓言的体裁，曲折说明吉凶悔吝之间的辩证转化，通过鲜活的形象，隐喻说明普遍的道德原理和一般的行为原则。

从甲骨文到卦爻辞，巫史传统及其解释方式发生了深刻变化，理性的黎明曙光，已穿透了卜筮文化的蒙昧与痴迷，消解了原始巫术的狂妄和愚钝，开始向科学思想和哲学理论艰难迈进。

第三章 文本诠释：《周易》古经的 义理蕴涵

倘若用百读不觉其厌，百思不得其解，百玩不尽其乐，百占不得其法，形容研读《周易》经典文本的切身感受，抒写研究义理易学的心得体会，那将再贴切不过了。

事实上，在中国古代，包括像朱晦庵、王阳明和王船山等一流思想家在内的大多数学者，都将研读与玩味《周易》，作为个人精神生活的修养功夫和学术生涯的非常乐趣。特别是在人生旅途最为艰险时，如朱熹因“道学”被禁而落职罢祠，王守仁因抗疏下狱而贬谪龙场，王夫之在清初隐居衡阳石船山草堂，都有一段潜心读《易》、耐心玩《易》，甚至专心占《易》的特殊经历，并给后人留下回味无穷的易学著述。鉴于朱熹的《周易本义》和《易学启蒙》，王夫之的《周易内传》和《周易外传》，都是本文研究的重要文献，下面精选王守仁的两首易学小诗，作为本章系统诠释《周易》经典文本义理蕴涵的文学导引。

囚居亦何事？省愆惧安饱。

瞑坐玩羲《易》，洗心见微奥。

乃知先天翁，画画有至教。

包蒙戒为寇，童牯事宜早；

蹇蹇匪为节，兢兢未违道。

《遁》四获我心，《蛊》上庸自保。

俯仰天地间，触目俱浩浩。

簞瓢有余乐，此意良匪矫。

幽哉阳明麓，可以忘吾老。^①

这是王阳明因“上封事，下诏狱”、被“廷杖四十，既绝复甦”^②后，在锦衣卫监狱里写下的《读易》诗篇。诗句中引述了《蒙》九二、《大畜》六四、《蹇》六二、《震》初九、《遯》九四和《蛊》上九共6条爻辞，诗意描述了他此时此刻的忧患意识、畏惧心理和隐居想法，充分体现出阳明心学人生天地之间，仰观俯察之际，总有浩然之气充塞宇宙，不乏孔颜安贫乐道、乐以忘忧的精神自由境界。

本来，忧患意识是箕子佯狂作《洪范》、文王拘禁演《周易》的内在精神动力，是大易文化革故鼎新、否极泰来的智能变易杠杆。王阳明在生死难以逆料、前程无法预卜的险恶境遇，通过感悟伏羲创作八卦的简易宗旨，玩味乾坤阴阳的变易奥秘，彻底超越了常人“慕富贵，忧贫贱，欣戚得丧，爱憎取舍之类”^③的私意小智，为其后龙场悟道，体贴“良知即是易”，作了充分的思想准备和卓绝的事上磨炼。

尔身各各自天真，不用求人更问人。

但致良知成德业，谩从故纸费精神。

乾坤是易原非画，心性何形得有尘？

莫道先生学禅语，此言端的为君陈。^④

① [明]王守仁：《王阳明全集》卷19，《外集一》，《狱中诗十四首·读易》，上海：上海古典出版社1992年，第675页。

② [明]王守仁：《王阳明全集》卷33，《年谱一》，第1227页。

③ [明]王守仁：《王阳明全集》卷6，《文录三》，《答南元善》，第211页。

④ [明]王守仁：《王阳明全集》卷20，《外集二》，《居越诗三十四首·示诸生三首》，第790页。

这是王阳明“从百死千难中”^①得来“致良知”学说后，借助《周易》乾坤自然智能及其自我创造冲动，诗意说明人作为道德实践主体，其功勋业绩不在于故纸堆里讨生计，“枝枝叶叶”都到书里寻找，而在于心性超越形体，在于洞见良知全体，在于主体心灵在宇宙时空中的灵昭不昧，在于生命智慧与天地万物的交相成辉。否则，离开自家的自然智能，到别人那里发现自我完善的心理根据；放弃内心的价值理想，到外面世界寻找自我发展的精神动力，这就好像抛却万贯家产行乞，如同抱着金饭碗流浪。“抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿！”其聪明反被聪明误的痴迷情态，活龙活现；其骑驴觅驴的悖乱景象，跃然纸上，真叫人哭笑不得。

《周易》经典文本之所以能够让一流思想家废寝忘食，乐以忘忧，不觉手舞足蹈，不知老之将至，其内在的魅力就在于，它以极其古奥的卜筮辞汇，高度离散的虚拟句式，无限自由的联想空间，巧妙地暗示了自然智能趋吉避凶的生存策略，隐喻地说明了道德主体遏恶扬善的和合理想。

一、自然智能的趋避策略

相对于人工智能 (artificial intelligence) 而言，自然智能 (natural intelligence) 是人类得之于天地的生理禀赋和心理潜能，是宇宙质能演化的最高结晶，是地球生物进化的终极产物，是人之所以为人的气质根据和感知结构，是兴利除害、逢凶化吉的内在动因。

^① [明] 王守仁：《王阳明全集》卷 41，《序说·序跋》，《刻文录叙说》，第 1575 页。

唐代思想家、大诗人刘禹锡(772~842)在《天论》中曾经指出：“浊为清母，重为轻始。两仪既位，还相为庸。嘘为雨露，噫为雷风，乘气而生，群分汇从。植类曰生，动类曰虫。倮虫之长，为智最大，能执人理，与天交胜。用天之利，立人之纪。”^①这充分肯定了在乾坤两仪之间，人作为灵长类动物，“为智最大”；在天人相与之际，人作为理性存在，“与天交胜”。

“《易》之为学”是古老的天人之学。我们将根据人生天地之间的原始境域，通过仰观俯察的切身感受，悉心去体会原始文化的卜筮活动，准确理解“卜以决疑”的博弈特征；运用自然智能的创造冲动，重新诠释巫史传统的经典文本，系统把握吉凶占断的趋避策略。

《周易》上经有三十卦，从“《乾》、《坤》并建以为首”^②，到“《坎》《离》匡郭，运轂正轴”^③，恰好构成“二二相耦，非覆即变”的十五对序偶，由人生天地之间渐次演进到水火日用之道，体现了自然智能扭转乾坤、参赞化育的自我创造冲动，反映了生命智慧趋利避害、趋吉避凶的博弈生存策略。诚如朱熹所言：“《易》本为卜筮而作。古人淳质，初无文义，故画卦爻以‘开物成务’。”^④在此，所谓的“开物成务”，在民淳俗朴、风气未开的上古时期，就是“立龟以与之卜，作《易》以与之筮，使之趋利避害，以成天下之事”^⑤。

当然，《易》只是“空底物事”，既没有“放之四海而皆准”的达

① 北京大学哲学系中国哲学史教研室选注：《中国哲学史教学资料选辑》（上册），《两汉—隋唐时期》，《刘禹锡》，《天论》（下），北京：中华书局1981年，第542页。

② [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷1上，长沙：岳麓书社1988年，第41页。

③ [汉]魏伯阳：《周易参同契》，天津：天津古籍出版社《周易参同契考异》本1988年，第7页。

④ [宋]黎靖德：《朱子语类》卷66，第1620页。

⑤ [宋]黎靖德：《朱子语类》卷66，第1621页。

解,也没有“质之鬼神而不谬”的定论,因而可以援引不同的诠释体系解析,可以充实不同的义理学说演绎。以下从自然智能的趋避策略诠释《周易》上经三十卦的卦爻辞,充其量只能算作“半死半活底”^①现代义理推演,这与古人浑然一体的卜筮活动本身,肯定“成两节工夫”^②。

1. 自强不息、厚德载物的自然智能

《乾》《坤》两卦是进入《周易》文本世界的象征门户。《乾》(䷀)为天、为父,《坤》(䷁)为地、为母。《乾》《坤》合称天地父母,象征人生天地之间,头顶蓝天白云,脚踏大地沃土,永远依偎在大自然父母怀抱,积极参赞万物化育的和合生存境域。

对于这一原始的生态伦理景观及其和合道德意蕴,北宋思想家张载(1020~1077)有两段相当精彩的哲学概括:

乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。

富贵福泽,将厚吾之生也;贫贱忧戚,庸玉女于成也。存,吾顺事,没,吾宁也。^③

远古伏羲画卦,运筹奇偶,开辟天地,标志着中华文明的伟大源起。据《尚书》和《山海经》等先秦文献追述,伏羲是传说中“三皇五帝”里的羲皇。他仰观天文,俯察地理,近取诸身,远取诸物,始作八卦符号,“以通神明之德,以类万物之情”^④。以《乾》《坤》为代表的伏羲八卦,是渔猎时代的文化遗存,是原始巫术的智慧结晶。

① [宋]黎靖德:《朱子语类》卷66,第1634页。

② [宋]黎靖德:《朱子语类》卷66,第1626页。

③ [宋]张载:《张载集》,《正蒙·乾称篇第十七》,北京:中华书局1978年,第62~63页。

④ [唐]孔颖达:《周易正义》卷8,分第74页,总第86页。

尽管在易学发展过程中，原始巫术的神秘魅力和迷信阴影始终存在，有时甚至喧宾夺主，让自作聪明者沉溺其中，荒废大好时光，断送卿卿性命；但是，《周易》经典文本既非“江湖骗术”，更非“封建迷信”，而是“空底物事”，是人脑自然智能的和合演算系统，是人类文化创造的价值决策机制。传统象数易学，其实是自然智能的简易和合演算（俗称“算卦”）；传统义理易学，其实是文化创造的价值趋避策略（俗称“占卜”）。

人生在世，柔弱至极，除了源出于生命智慧的道德觉悟和植根于自然智能的价值创造外，几乎一无所有。更形象地说，在从摇篮到坟墓的人生旅途中，每个人都是两手空空如也。赤裸裸地来，赤裸裸地去，又压根儿不知生从哪里来，死往何处去。生死两茫茫，来去皆匆匆。要在短暂的来去之际进德修业，要在有限的生死之间创建不朽功勋，就必须有生命智慧的不断觉悟，必须有自然智能的持续开发，必须有价值理想的无限追求。

䷀乾：元亨，利贞。

初九，潜龙勿用。

九二，见龙在田，利见大人。

九三，君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。

九四，或跃在渊，无咎。

九五，飞龙在天，利见大人。

上九，亢龙有悔。

用九，见群龙无首，吉。①

䷁坤：元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主。利西南得朋，东北丧朋。安贞吉。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷1，分第1~2页，总第13~14页。

初六，履霜，坚冰至。

六二，直方大，不习无不利。

六三，含章可贞。或从王事，无成有终。

六四，括囊，无咎无誉。

六五，黄裳，元吉。

上六，龙战于野，其血玄黄。

用六，利永贞。^①

《乾》《坤》两卦对偶并建，既象征着人生天地之间的和合境域，又揭示了自然智能创造的易简法则。“《乾》以易知，《坤》以简能。”^②《乾》卦取象为龙，用数为九，从初九“潜龙勿用”到上九“亢龙有悔”，龙腾虎跃，九九重阳，以生动的象数结构，说明了生命智慧的刚健品格及其自强不息的进取精神。《坤》卦取象为马，用数为六，从初六“履霜坚冰”到上六“龙战于野”，马不停蹄，六六至顺，以鲜明的类比推理，刻画了生活实践的阴柔气质及其厚德载物的包容情怀。

乾道取法天体运行，宛如东方苍龙，阳刚变易莫测；坤道取法地形走势，好似巍巍昆仑，阴柔简易有节。因此，《周易》开宗明义，借助乾坤九六的象数原理，生动地描绘了人类开天辟地、仰观俯察的文明壮举，深刻地揭示了人生扭转乾坤、参赞化育的创造使命。

“天生百物，人为贵。”^③人之所以为人的高贵处，就在于人有情义，为智最大，能够思想。诚如 17 世纪法国最卓越的数理科学家帕斯卡尔(1623~1661)所言：

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷 1，分第 5~6 页，总第 17~18 页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷 7，分第 64 页，总第 76 页。

③ 李零：《郭店楚简校读记》，《第五组简文》，《物由望生（原题“语丛一”）》，北京：北京大学出版社 2002 年修订本，第 158 页。

人只不过是一根苇草，是自然界最脆弱的东西；但他是一根能思想的苇草。用不着整个宇宙都拿起武器来才能毁灭他；一口气、一滴水就足以致他死命了。然而，纵使宇宙毁灭了他，人却仍然要比致他于死命的东西更高贵得多；因为他知道自己要死亡，以及宇宙对他所具有的优势，而宇宙对此却是一无所知。

因而，我们全部的尊严就在于思想。正是由于它而不是由于我们所无法填充的空间和时间，我们才必须提高自己。因此，我们要努力好好地思想；这就是道德的原则。^①

从生物学角度看，人的遗传本能不足以让人服牛乘马，引重致远，只有和合化的社会组织和创造性的智能实践，才能使人类与禽兽分道扬镳，成为辅相万物的“天地之心”。

《周易》的本义是“卜筮”，而“卜筮”的文化功能则是趋利避害，逢凶化吉，运筹帷幄，决胜千里。不管人生有多大风险，无论人道有多少艰辛，只要我们能够和合起来，与天地和合道德，与日月和合光明，与四时和合秩序，与鬼神和合吉凶，就一定能够“保合太和，乃利贞；首出庶物，万国咸宁”^②。

2. 知难而进、果行育德的文明教化

人类以自然智能仿效天地阴阳的价值创造，开始于易简的象数模拟，随着经验知识的不断积累和道德觉悟的渐次提高，逐步走上持续、加速、健康的发展正道。《屯》卦(䷂)云雷交加，知难而进，象征智能创造的艰辛历程和知识积累的惨淡经营。《蒙》卦(䷃)山

① [法] 帕斯卡尔：《思想录——论宗教和其他主题的思想》，何兆武译，北京：商务印书馆 1985 年，第 157～158 页。

② [唐] 孔颖达：《周易正义》卷 1，分第 2 页，总第 14 页。

下出泉，果行育德，寓意文明制度的涉险旅行和止于至善的启蒙境域。

䷂ 屯：元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯。

初九，磐桓，利居贞，利建侯。

六二，屯如遭如，乘马班如，匪寇婚媾。女子贞不字，十年乃字。

六三，即鹿无虞，惟入于林中。君子几，不如舍，往吝。

六四，乘马班如，求婚媾。往吉，无不利。

九五，屯其膏，小贞吉，大贞凶。

上六，乘马班如，泣血涟如。^①

䷃ 蒙：亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。

初六，发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。

九二，包蒙吉，纳妇吉，子克家。

六三，勿用取女，见金夫，不有躬，无攸利。

六四，困蒙，吝。

六五，童蒙，吉。

上九，击蒙，不利为寇，利御寇。^②

万事开头难。《屯》卦的象数结构是：上卦坎水(☵)象征艰险，如同深夜里的暴风骤雨；下卦震雷(☳)象征冲动，好似战场上的雷厉风行。其和合义理是：明知山有虎，偏向虎山行。这种越是艰险越向前的勇往精神，正是智能创造所特有的冒险作风。在

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷1，分第7～8页，总第19～20页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷1，分第8页，总第20页。

中华文明史上，神农“尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所辟就，当此之时，一日而遇七十毒”^①。在世界科技史上，富兰克林（Benjamin Franklin, 1706～1790）用风筝探测雷电，差点断送性命。这些都是探索性的智能冒险，是真知实验的不竭源泉。在风险中经纶，在蒙昧中草创，这就是《屯》卦知难而进的哲理启迪。

创新与守旧的持续较量，文明与野蛮的不断冲突，是人类价值创造的永恒主题。启蒙的伟大意义首先在于：不断将新生因素灌注到故旧形式中去，使枯木逢春，铁树开花，让腐朽转生出神奇的功能，使蒙昧变换为发明的欲望，将野蛮转换成创造的冲动。正因为在新旧之间，在明暗、文野之际，始终存在着错综复杂的交融地带和互摄现象，所以启蒙必须有适可而止的行为限度，不可矫枉过正；必须有刚毅果敢的决断意志，不可姑息养奸。

《蒙》卦上艮（三）为止，象泰山巍然屹立，止于至善；下坎（三）为险，如江河汹涌澎湃，防患未然。全卦以“包蒙”和“童蒙”为吉祥，以“发蒙”与“击蒙”为手段，体现了刚柔合德、宽猛相济的和合策略。如同有待开发的青山绿水，人性浑然未分的蒙昧状态，蕴藏着潜在的自然智能和无穷的创造冲动。对纯朴的包含，对幼稚的体恤，是知识启蒙和文明教化的道德底线。然而，一旦山体滑坡，洪水泛滥，处于蒙昧中的自然智能将会以野蛮的方式发泄出来，那就必须通过正义和法律加以对治。

不过，对蒙昧状态的战略开发和战术进击，必须把握“刚中”和“时中”的启蒙原则，既刚毅果断，又适时中正。借用现代管理学术语讲，启蒙式的教育感化是人力资源的原初开发，既要有智商（intelligence quotient）的理性提高，又要有情商（emotion quoti-

^① [汉] 刘安：《淮南子》卷19，《修务训》，上海：上海古籍出版社《二十二子》影印本1986年，第1296页。

ent)的悟性陶冶。在情理交融的和谐境域,塑造诚明的心智和健全的人格,这才是启蒙教育的和合义谛。

《屯》卦象征人文世界的黎明时分,生命智慧的曙光初现端倪,尚未离开生老病死、婚丧嫁娶、田猎耕耘等日常生活本位。《蒙》卦进一步描绘人文景观的多种样式,人与万物混然杂处,既享有高贵的自然智能和无穷的创造潜力,又不疏离天地之道,永远依偎在大自然的生态怀抱。

人文精神的终极家园,生命智慧的本体根系,智能创造的价值源泉,永远在天人相与之际、心物互动之中。从这个意义上讲,知难而进的能量囤积,果行育德的启蒙教化,都是让人饮水思源,游子想家,永远敬畏创生人类的宇宙造化,悉心呵护哺育生命的天地自然。

3. 饮食宴乐、息事宁人的协调谋略

国以民为本,民以食为天。“国多财则远者来,地辟举则民留处;仓廩实则知礼节,衣食足则知荣辱。”^①现代人本主义心理学研究证明:饮食是人类最基本的生理需要。生理需要的适度满足,又是衍生安全、尊重、社交、爱情和自我实现等其他需要的现实基础。在生态圈内,在食物链上,人类雄踞进化树的最高梢,是既食草本纤维,又食肉类蛋白的超级杂食者。从野菜树皮到山珍海味,天地之间几乎所有的物品,都可纳入人类的菜单和食谱中,成为厨房里的原料和餐桌上的佳肴。一旦嗜欲膨胀,杀戒大开,势必坐吃山空,涂炭生灵,最终殃及人类自身。

但是,告别禽兽与丛林、逐步走出动物界的人类,随着生命智慧的启蒙和道德主体的觉醒,随着自然智能的开发和知识经验的

^① 《管子》卷1,《牧民第一》,上海:上海古籍出版社《二十二子》本1986年,第91页。

积累，渐次学会了在田野里耕耘，在草场上畜牧，从茹毛饮血的自然消费者变成饮食宴乐的文明生产者。

䷄需：有孚，光亨，贞吉，利涉大川。

初九，需于郊，利用恒，无咎。

九二，需于沙，小有言，终吉。

九三，需于泥，致寇至。

六四，需于血，出自穴。

九五，需于酒食，贞吉。

上六，入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。^①

䷅讼：有孚，窒惕；中吉，终凶。利见大人，不利涉大川。

初六，不永所事，小有言，终吉。

九二，不克讼，归而逋。其邑人三百户，无眚。

六三，食旧德，贞厉，终吉。或从王事，无成。

九四，不克讼，复即命渝，安贞吉。

九五，讼，元吉。

上九，或锡鞶带，终朝三褫之。^②

《需》卦(䷄)彩云升天，刚健不陷，象征人类对耕耘丰收的耐心期盼，对畜牧成果的持久等待。《讼》卦(䷅)天上水下，背道而驰，说明人间势必出现利益纠纷和价值冲突。为了生存资源，为了既得利益，人们埋怨争吵，勾心斗角，或据理力争，或无理取闹，有时甚至无所不用其极。因此，文明社会既要有作事谋始的忧患意识，更要有息事宁人的无讼理想。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第11～12页，总第23～24页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第12～13页，总第24～25页。

对未来成果的期待和憧憬,是人类心智的特异功能。《需》卦的核心寓意是,面向未来的无限期待,编织梦幻的持久忍耐。其象数结构为:上卦坎水(三)蒸发为云,冉冉升上天空,酝酿着即将到来的和风细雨。下卦乾天(三)光明亨通,湛然深邃,蕴藏着无穷无尽的变化奥秘。其和合义理是:相信明天会更好,等待时机成气候。全卦六爻以蒙太奇式的剪辑手法,分别描述了在荒郊野外、沙滩泥泞、地穴山洞和酒席宴会等不同场合等待的需求情景。尽管有时敌寇来犯,有时彼此埋怨,甚至还有不速之客唐突闯进,但只要敬慎恭顺,如盼甘霖,如敬神明,结果定能逢凶化吉,吉祥如意。

没有耕耘就没有收获,没有坚持就没有胜利。尽管从播种到收获,中间会有无数的意外;从坚持到胜利,需要付出百倍的艰辛。但是,良好的开端是成功的一半,只有善始者才能善终。《讼》卦的中心思想是:谋求良好开端,防范邪恶苗头。其象数结构为:上卦乾天(三)刚健不屈,矢志进取,大有不到黄河心不死的涉险精神。下卦坎水(三)艰险坎坷,飞流直下,其势如百川汇海,非要一决雌雄。其和合义理是:诉讼志在无讼,刑罚期于无刑。

《尚书》指出:“明于五刑,以弼五教。期于予治,刑期于无刑,民协于中,时乃功。”^①孔子说过:“听讼,吾犹人也,必也使无讼乎!”^②可见,设立刑罚的目的,不是为了惩治犯人,报仇雪恨;而是为了消灭犯罪,达到大治。“无讼”与“无刑”的刑事理想,正是《讼》卦的道德主题。

人们围绕饮食的长期争讼,其经济学根源在于,大自然可供人

① [唐]孔颖达:《尚书正义》卷4,《虞书·大禹谟第三》,分第23页,总第135页。注解:本篇虽属于伪《古文尚书》中的篇目,但“刑期于无刑”的法律思想却是西周礼乐文化的道德精神。伪造的只能是文献,思想本身不能伪造。

② [宋]朱熹:《四书章句集注》,《论语集注》卷6,《颜渊第十二》,第137页。

类直接利用的生存资源非常有限,不可能满足人们日益增长的生活需要。因此,化解争讼的保守措施是:礼让不争,温良恭顺,勤俭持家,在最低生活消费水平上维持和延续生命。其积极策略是:兴办事业,不断制作,通过智能创造弥补自然资源的先天不足,将人们争强好胜的进攻本能引导到科技发明、艺术创造和体育竞技等人文大道上来,尽可能避免仅仅在现有财富的分配环节上针锋相对,你死我活。

当然,争讼一旦产生,就必须启动中和与正义的诉讼程序,确保原告与被告双方的合法权益和生命财产,不致蒙受重大损失。所以,《讼》卦九五爻辞称赞道:“讼,元吉。”《象传》解释说:“讼元吉,以中正也。”^①《需》卦的九五爻也讲:“需于酒食,贞吉。”《象传》概括说:“酒食贞吉,以中正也。”^②只有中和原理和正义法则,才是平息生存斗争的博弈上策,才是化解诉讼冲突的和合良方。

4. 容民畜众、内外和亲的融突机制

孙子曰:“兵者,国之大事,死生之地,存亡之道,不可不察也。”^③一个民族如果得不到属于自己的生息领地,没有养育生命的生存资源;家与家、国与国、地区与地区之间,围绕生存资源的争讼如果得不到中正和平的解决,都会兴师动众,狼烟四起,为了土地和财富进行残酷的征伐与无情的杀戮。在争战中,一方面杀敌以斩首论功,设法消灭对方有生力量,抢夺或摧毁其生存资源;另一方面,同仇敌忾,众志成城,强化内部团结,力求壮大自己,誓死保卫家园。这种完全相反的智能张力和行为取向,使人类的生存

① [唐]孔颖达:《周易正义》卷2,分第13页,总第25页。

② [唐]孔颖达:《周易正义》卷2,分第12页,总第24页。

③ [先秦]孙武:《孙子兵法》卷1,《计篇》,呼和浩特:内蒙古人民出版社《宋版十一家注》本1991年,第1页。

斗争比其他生物的生存竞争激烈得多,合作团结也比其他动物的合群同居亲密得多。

䷆师：贞丈人吉，无咎。

初六，师出以律，否臧凶。

九二，在师中，吉，无咎。王三锡命。

六三，师或舆尸，凶。

六四，师左次，无咎。

六五，田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。

上六，大君有命，开国承家，小人勿用。^①

䷇比：吉。原筮，元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。

初六，有孚比之，无咎。有孚盈缶，终来有它，吉。

六二，比之自内，贞吉。

六三，比之匪人。

六四，外比之，贞吉。

九五，显比。王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。

上六，比之无首，凶。^②

《师》《比》两卦从相反相成的价值维度，深刻地透视了人类社会的有机团结与文明历史的冲突融合。《师》卦(䷆)地中有水，养精蓄锐，容民畜众，说明全民皆兵是保家卫国的唯一抉择。《比》卦(䷇)地上有水，滋润灌溉，建国封侯，昭示内外和亲是谋求和平的必由之路。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第13页，总第25页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第14页，总第26页。

解甲归田，放马南山，让人民“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”^①，这自然是千载难逢的太平盛世。但是，战争与和平的协奏曲，从古到今都是人类文明进程的重要旋律。热爱和平的良好愿望，并不能化解硝烟弥漫的战争风云。一旦敌寇入侵，除了奋起反抗外，别无选择。聚众御敌，出师讨伐，必须讲究“兵法”与“师道”：

首先，健全指挥信息系统，“师出以律”，以旌旗号角统帅三军，以便一鼓作气，克敌制胜。否则，像周厉王那样，为了博得褒姒一笑，乱点烽火，亵渎律令，失信诸侯，最终招致覆灭命运。

其次，统帅必须“在师中”，以便随机应变，现场发号施令。只要有利于速战速决，大获全胜，对于君王的三令五申，也可有所不受，置若罔闻。“兵贵胜，不贵久”^②，决不能因等待君命而贻误战机。

第三，战争以减少人员伤亡、避免不必要的牺牲为人道宗旨。不管师出是否有名，出师已捷未捷，倘若伤亡惨重，抬尸而归，虽胜犹败，捷而无功。

第四，驻扎防守，野营拉练，甚至以围捕禽兽的古老方式培养斗志，都是“兵法”常规，“师道”惯例。但是，如果拉帮结派，结党营私，甚至不惜用鲜血染红胸章，用白骨打造顶戴，那么不用占卜，也知凶多吉少，不祥不利。

最后，对于浴血奋战、出生入死的功臣，切不可用“飞鸟尽，良弓藏”的阴谋韬略横加陷害，如刘邦诛杀韩信，朱元璋迫害刘伯温；至少应像宋太祖赵匡胤，以杯酒释兵权，“开国承家”，让将军与皇帝共享太平，使功臣与君主相安无事。

《师》卦是一部缩微的《孙子兵法》，《孙子兵法》是一个放大的

① 《老子道德经》下篇，《八十章》，上海：上海古籍出版社《二十二子》影印本1986年，第9页。

② [先秦]孙武：《孙子兵法》卷2，《作战篇》，《宋版十一家注》本，第40页。

《师》卦。不过，“兵者，诡道也”^①。即使大获全胜，也应“以丧礼处之”^②，不可过度称誉。但愿在将来的某一天早晨，人类文明永远告别“师道”，让各种“兵法”典籍不再畅销。

《师》卦五阳一阴，阳爻位于下卦之中。《比》卦与之相反，阳爻位于上卦之中。象数结构的这种上下倒易，体现了推演卦义者的价值倾向：显《比》而隐《师》，即让比附亲和的道德精神显赫于上，使聚众出师的兵法谋略隐匿于下。

《比》卦阴阳顺从，阳刚居中，上下感应。其象数结构是：上卦坎水(三)刚中柔外，涉险而流，四海为家；下卦坤地(三)阴柔和顺，敦厚纯朴，广袤无际。全卦水地比和，如胶似漆，亲密无间。其哲理意蕴是：只有和合起来，彼此辅相，从善如流，才能消弭包括战争在内的一切冲突。即使是在国力强大足以征服对方时，也应首先考虑和亲选择与和平方案。

汉唐是中国古代的鼎盛之世，综合国力最为强大。可是在处理与北方匈奴和西部土蕃的关系时，并非一味炫耀武力，动辄征战讨伐。西汉昭君怀抱琵琶出塞，大青山下谱写合家之乐。大唐文成携带工匠入藏，日月山下缔结秦晋之好。这既是显比和亲的经典之作，又是汉唐历史最为美好的外交篇章。

根据爻辞，《比》卦所象征的亲合力，其适用范围远远超出了“外比”的国际关系领域。初爻“有孚比之”，将满怀诚信视为亲和的道德前提。二爻“比之自内”，强调内部的精诚团结和亲密合作。三爻“比之匪人”，上爻“比之无首”，没有明确的目标，缺少坚实的基础，彼此苟且，狐群狗党，岂能不伤？四爻“外比于贤”，五爻“显比之吉”，体现了比邻和亲的上进要求和中正原则。

① [先秦] 孙武：《孙子兵法》卷1，《计篇》，《宋版十一家注》本，第13页。

② 《老子道德经》下篇，《三十一章》，第4页。

即使迫不得已，中原逐鹿，也要“舍逆取顺”，来者不拒，去者不追，尽可能兵不血刃，秋毫无犯，不去惊扰老百姓宁静的日常生活。

5. 上下呼应、中正光明的礼乐传统

从美国前重量级拳王泰森(Mike Tyson)的好斗性格中，多少可以窥探出人类根源于动物本能的攻击性。生物科学研究显示，在漫长而残酷的生存斗争中，物竞天择，适者生存。

为了适应无情的生存竞争，绵羊、麋鹿长出了凶狠的头角，老虎、狮子练就了锋利的牙齿，蝮蛇、蝎子酿造出致命的毒汁。不择手段的攻击性，既是食物链上的自然法则，也是生态圈内的本能反应。

人类作为生物，“力不若牛，走不若马”^①，既无凶狠的头角；又无锋利的牙齿，更没有蛇蝎一般的毒辣心肠，生物的遗传本能与应急反应，根本无助于人类的生存和社会的发展。只有通过分工合作，用双手辛勤耕耘，用双脚谨慎履行，人类才能创造出不同于天文的人文，建构出有别于地理的伦理，进而以人文精神和伦理道德屹立于天地之间，成为礼乐之邦的文明存在。

䷍小畜：亨。密云不雨，自我西郊。

初九，复自道，何其咎，吉。

九二，牵复，吉。

九三，舆说辐，夫妻反目。

六四，有孚，血去惕出，无咎。

九五，有孚挛如，富以其邻。

^① [清] 王先谦：《荀子集解》卷 5，《王制篇第九》，北京：中华书局 1988 年，第 164 页。

上九，既雨既处，尚德载。妇贞厉。月几望，君子征凶。^①

䷗ 履虎尾，不咥人。亨。

初九，素履往，无咎。

九二，履道坦坦，幽人贞吉。

六三，眇能视，跛能履。履虎尾，咥人，凶。武人为于大君。

九四，履虎尾，愬愬，终吉。

九五，夬履，贞厉。

上九，视履考祥，其旋元吉。^②

《小畜》卦(䷈)风行天上，阳刚巽顺，象征人类在风和日丽的季节辛勤劳作，其义理蕴涵是，从小事做起，一点一滴积累。“不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。”^③其象数结构为：上卦巽风(䷸)漫卷密云，为普降大雨酝酿气象；下卦乾天(☰)刚健浩瀚，为风和日丽创造条件。全卦阳刚巽顺，上下呼应，志在博大，崇尚德行。初爻往返奔波在道路中，上爻披星戴月，满载而归。中间虽有车轴脱落的艰难、夫妻反目的怨恨，然而毕竟发家致富，邻里和睦，为走向共同富裕迈出了可喜的第一步。

从富有到教化的道德建设，既是拾级而上的性情超越，又是志在千里的义理流行。《履》卦(䷗)上天下泽，和悦矫健，象征人生道路坦坦荡荡，生命旅途坎坎坷坷。其道德寓意是：依照礼义忠实履行，一步一个脚印。其象数结构是：上卦乾天(☰)威慑于上，

① [唐] 孔颖达：《周易正义》卷2，分第14～15页，总第26～27页。

② [唐] 孔颖达：《周易正义》卷2，分第15～16页，总第27～28页。

③ [清] 王先谦：《荀子集解》卷1，《劝学篇第一》，第8页。

如有神灵监视着人们的一言一行；下卦兑泽（三）陷溺于下，好似虎豹窥探着人们的一举一动。全卦的取象是：驯养老虎，必须小心翼翼。

养虎既可逗乐，就像马戏团的驯虎能表演精彩节目；又会遗患，如同丛林里的猛虎一样吃人。因此，同样“履虎尾”，老虎“不咥人”就亨通，老虎“咥人”就凶险。要想驯服老虎不被撕咬，就得小心翼翼，摸清老虎的脾气和习性，所以九四爻辞说：“履虎尾，愬愬，终吉。”

成语讲得好：骑虎难下，逼上梁山。人类是被大自然逼上智能创造之路的。借用基督教《圣经·创世记》里的神话故事讲：人类祖先偷食了知识树上的禁果后，浑浑噩噩的自然智能就觉悟成善善恶恶的道德智慧。从此，人类永别了伊甸乐园，脚踏实地，走上了勤奋致富的自我救赎之路。

自救者得救，自助者得助。在《周易》从“小畜”到“大畜”再到“大有”的财富创造历程中，时时都需要履行劳动义务，处处都要求遵守道德准则。以质朴的装束谨慎前往，即使无功而返，也没有遗憾，“素履，往无咎”。相反，贸然行动，必遇风险，“夬履，贞厉”。

在趋利避害的生存世界，人类是用礼乐文化和文明制度解决衣食住行等生存问题的。“眇能视，跛能履”，由于生理需要始终处于半盲目和非规范的驱动状态，文明制度又在不断发明和积累各种足以让人自相残杀的双刃利器。天人之际的这种极端分化，形成了巨大的价值张力和矛盾的阴阳节律：要么小往大来，否极成泰；要么大往小来，泰极成否。

6. 扭转乾坤、变理阴阳的参赞功能

人生天地间，每时每刻都需要同自然环境发生质能交换与信息感应。交感过程是否畅通，从根本上决定了人类的生死存亡和文明的成败兴衰。本来，在纯粹的自然视域，天空清阳在上，斗转

星移；大地浊阴在下，山峦起伏。四时随着日月的运行而周期变化，万物随着季节的更替而一枯一荣。但是，由于人类的直立行走及其生命智慧的不断觉醒，天地万物的这一自然景致，出现了对称破缺和象征倒易。

人道在天地之间纵横贯穿，使天道与地道必须通过人道的沟通才能生机盎然，使五谷丰登，让六畜兴旺。人文在万物中的价值点化与意义渲染，使天文与地理必须通过人文的转换才能获得万紫千红的美感，富有博大精深的意蕴。因此，在人文化成的文明境域，象征天的乾卦(☰)卑屈于下，象征地的坤卦(☷)尊贵在上，和合构成的《泰》卦(䷊)才吉祥亨通。相反，乾天(☰)在上、坤地(☷)在下所组成的《否》卦(䷋)就不吉不通。《泰》《否》两卦对乾坤自然景致的上下扭转和阴阳倒易，旨在说明人类“财成天地之道，辅相天地之宜”的燮理职责和参赞使命。

䷊泰：小往大来，吉，亨。

初九，拔茅茹，以其汇，征吉。

九二，包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行。

九三，无平不陂，无往不复，艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福。

六四，翩翩，不富以其邻，不戒以孚。

六五，帝乙归妹，以祉元吉。

上六，城复于隍，勿用师，自邑告命，贞吝。^①

䷋否之匪人，不利君子贞。大往小来。

初六，拔茅茹，以其汇，贞吉，亨。

六二，包承，小人吉，大人否，亨。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第16页，总第28页。

六三，包羞。

九四，有命无咎，畴离祉。

九五，休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。

上九，倾否，先否后喜。^①

天时地利，因人中和。通过人类的裁成辅相，天地倒易感应，万物杂交生长。《泰》卦虚拟出大地在天空之上的意象境界，旨在深刻揭示人类燮理阴阳和扭转乾坤的通泰使命。泰卦之所以“吉亨”，原因在于阴阳交感，信息沟通。因此，六爻的义理枚举，始终围绕交感沟通展开：

初九爻先讲茅草根根相连，生机感通，后联想到征战在外，心心相印，命脉贯通；

九二爻讲涉水过河，绑着一串葫芦，彼此手牵着手，心连着心，遐邇不忘；

九三爻说明异性相吸，相反相成，祸福无门，惟人自招；

六四爻讲人为生计奔波，虽不富裕，却邻里和睦，礼尚往来，心照不宣；

六五爻讲殷周联姻，借助婚嫁纽带彼此沟通，化干戈为玉帛；

上六爻是除旧布新之时，太平长久，城池失修，敌寇袭来，长驱直入，泰极终于成否。

乍看起来，《泰》卦六爻从茅草到城池，从涉水过河到出嫁妹妹，话题频繁转换，几乎信口开河，好似没有条理。但将这些意象片断和合起来，通过自由联想就会发现，作者以隐喻的方式，告诉人们这样的哲理：“天地交而万物通”，众生本是同根生，不应挑三拣四，遗弃同类，使人成为天地间的孤儿，宇宙里的浪子。

《否》卦与《泰》卦正好相反。《泰》卦“小往大来”，吉祥亨通；

^① [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第17页，总第29页。

《否》卦“大往小来”，险难重重。就象数结构而言，《否》卦现成地刻画了天地的自然秩序：乾天高高在上；坤地深深在下。阴阳不相往来，天地难以沟通。就事理义蕴而论，丕塞阻隔未必总是坏事。初六爻仍以茅草起兴，患难识朋友。六二、六三爻都讲包容精神，俭德避难，不可因一时福祿就大肆炫耀。九四、九五两爻讲道德使命，丕塞更能磨炼意志。就像《吴越春秋》里的越王勾践，卧薪尝胆，身家性命危在旦夕。然而，“其亡其亡，系于苞桑”。天道好还，否终则泰；谁笑到最后，谁笑得最好。“十年生聚，十年教训”，姑苏一战，成就霸业。

“月落乌啼霜满天，江枫渔火对愁眠。姑苏城外寒山寺，夜半钟声到客船。”^①在文明的历史演进中，国家的兴盛衰败，恰似寒暑往来；在生命的短暂旅程中，个人的幸福祸患，如同昼夜交替。大与小相对而言，往与来循环不已。“山重水复疑无路”，这是否境，阻塞不通。“柳暗花明又一村”，这是泰境，四通八达。通与不通，均非命定；从否到泰，仰赖智能。

天上本来没有航线，为了实现飞行梦想，人类发明了飞机。飞行器多了，就得有航线来标识空中走廊。

地下本来没有缆线，为了兑现穿越宿愿，人类发明各种电话，铺设海底电缆和地下光缆，将天涯海角联通一体。

整个人类文明史，是不断从否境走向泰境的交通建设，是不断从绝望中发现希望的创新进程。否中孕育着通泰的希望和力量，泰中隐伏着丕塞的危机与隐患。问题的关键，既不在于否凶泰吉的价值判断，也不在于否极泰来的辩证常识，而在于人类文明是否真正履行了辅相万物的参赞使命和燮理阴阳的创造权能。

^① [唐]张继：《枫桥夜泊》，《全唐诗》卷242，中华书局1960年，第2721页。

7. 同心同德、遏恶扬善的人间正道

现代科学研究表明，自然生态系统具有很强的自组织能力。通过生态平衡机制，大自然能够净化空气，纯洁水质，使万物生机勃勃，让大地郁郁葱葱。自然环境的恶化和生态系统的危机，除了地质灾难外，绝大多数与人类战天斗地式的盲目开发有关。

人类之所以能够在局部征服自然，得益于烈火的使用和刀剑的发明。从原始的刀耕火种开始，天地万物因人的扰害已无宁日可言。人类内部的不断征战，进一步加剧了人类和自然的矛盾冲突。因此，从遥远的古代到遥远的未来，天人之际的和谐始终存在着两个层面的问题：一是人类内部的团结合作，让人间充满和平，没有战争与暴乱；二是人与自然的交通感应，让世界充满爱意，没有征服与奴役。《同人》卦(䷌)讲的是人类内部的团结与合作。《大有》卦(䷍)说的是人与自然的交通感应。两卦错综耦合，讲述了人间正道的和合理念。

䷌同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。

初九，同人于门，无咎。

六二，同人于宗，吝。

九三，伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。

九四，乘其墉，弗克攻，吉。

九五，同人先号咷而后笑，大师克相遇。

上九，同人于郊，无悔。^①

䷍大有：元亨。

初九，无交害，匪咎，艰则无咎。

九二，大车以载，有攸往，无咎。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第17～18页，总第29～30页。

九三：公用亨于天子，小人弗克。

九四，匪其彭，无咎。

六五，厥孚交如，威如，吉。

上九，自天祐之，吉无不利。^①

人世间的吉凶祸福，往往是用类族价值衡量的。对类族的生存和发展有利，便是吉祥、幸福。反之，对类族有害，则为凶险、灾祸。尽管价值尺度在形式上是相同的，但在实质上却不一致。对人类有利的，对禽类、兽类以及草木花卉之类未必有利。比如“锄禾日当午”，铲除田间杂草，这对农业丰收有益处，但对草木的茁壮生长和田间的小生态环境，却是一种人造危害。

单就人类自身而言，对某一种族有利可图的事业，对另一种族很可能是灭顶之灾。如殖民史上的贩卖黑奴和鸦片贸易，对白色人种的意义和对有色人种的价值就截然不同。《同人》卦以象数结构说明，怎样才能超越狭隘的类族价值观，达到真正的大同世界。

《同人》的取象是“天与火”，乾天(三)在上，离火(三)炎上，二者性向协同。六爻以一场战争作为取义范例。初九爻国难当头，聚众出征，因而“无咎”。六二爻聚族宗庙，心系家私，所以艰辛。九三爻埋伏于草莽，坚守在高陵，使敌方多年不敢轻举妄动。九四爻加固城防，使敌人难以攻克。九五爻破涕为笑，部队会师，握手言和。上九爻开放国门，迎客郊外，无怨无悔。

这不禁使人联想到汉唐时期的长安，借助丝绸之路与世界友好通商，各路人马都可在长安街头立足，其恢宏气度正是《同人》所追求的大同理想。《礼记·礼运》将“大同”视为“大道之行，天下为公”的同人世界，近代维新思想家康有为(1858~1927)称“大同”为“人类之公理”。由此可见，同人就是志同道合，同心同德：“君子之

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第18页，总第30页。

道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金，同心之言，其臭如兰。”^①

俗话说得好：“和气生财。”只有同心同德才能共同富裕。试想，没有内部团结，整天内耗窝里斗；没有对外合作，朝夕提防修工事。哪里会有富裕，哪里会有强大？《大有》卦五阴一阳，六五阴柔居于最尊贵的爻位上。上卦离火（☲）光明磊落，下卦乾天（☰）刚健进取，如此胸怀和意气，怎能不“元亨”呢？

《大有》的六条爻辞虽极为离散，却都是围绕“遏恶扬善，顺天休命”这一主题展开的。初九爻指出，不要交相危害，坑蒙拐骗，人生道路须从诚信起步。九二爻告知，要大车以载，勇往直前，不要拘谨，过于小家之气。六五爻再提诚信，将基于诚信的交往和威严，视为人间正道。

古人认为，诚信是天人交感的信息枢纽。只要怀有诚信，就能心有灵犀一点通。如果言而无信，就像车子无轮，寸步难行。因此，《大有》上九爻说：“自天祐之，吉无不利。”这同孟子所讲的“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”^②完全一致：诚信才是人道的天命义理，人文的终极关怀。

8. 谦谦君子、作乐崇德的和乐情趣

自古就有“满招损，谦受益”的哲理告诫。大有之后而能不骄不躁，继续奉行谦虚之道，虚怀若谷地接纳万物，其和乐情趣自不待言。这是因为，谦虚是众善之母，骄逸是诸恶之源；和乐融融是人生的喜庆午宴，孤苦伶仃是命运的最后晚餐。《谦》卦（䷎）地中有山，高山以自己的谦卑反衬大地的虚怀。《豫》卦（䷏）雷出地奋，春雷以惊人的振作引发大地的摄动。《谦》、《豫》两卦耦合起来，共

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷7，《系辞上第七》，分第67页，总第79页。

② [宋]朱熹：《四书章句集注》，《孟子集注》卷7，《离娄章句上》，第282页。

同诉说人世间倍受崇尚的谦虚美德、最为怡人的和乐情趣。

䷎谦：亨，君子有终。

初六，谦谦君子，用涉大川，吉。

六二，鸣谦，贞吉。

九三，劳谦，君子有终，吉。

六四，无不利，撝谦。

六五，不富以其邻，利用侵伐，无不利。

上六，鸣谦，利用行师，征邑国。^①

䷏豫：利建侯行师。

初六，鸣豫，凶。

六二，介于石，不终日，贞吉。

六三，盱豫悔，迟有悔。

九四，由豫，大有得。勿疑朋盍簪。

六五，贞疾，恒不死。

上六，冥豫，成有渝，无咎。^②

在上下无常、变动不居的易道中，吉凶悔吝没有固定的程式。可是，唯有谦卦善始善终，贞吉无凶。从象数结构看，坤地(䷁)在上，平淡无奇，平易近人，以坦荡胸怀容纳天下万事，以博大气象承载天地万物。艮山(䷳)在下，不显高大，不露峥嵘，以低贱姿态隐身大地之中。易道遵循物极必反和相反相成两条变易法则。《谦》卦“地中有山”，地道卑而上行，山道高而下济，正好符合“裒多益寡，称物平施”的阴阳平和规律。

根据《黄帝内经》的养生理论，阴阳平和，百病不生。谦虚是道

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第18～19页，总第30～31页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第19～20页，总第31～32页。

德人格的平和机制。只要是谦谦君子，不论处于什么样的境遇，都能卑以自牧，心智健康，令人敬佩。

其实，人格平等只是道德生活的理想追求。在现实世界，有的人品德高尚，美名远扬；有的人品行恶劣，臭名昭著。这两种道德人格有着天壤之别，不可同日而语。怎样才能弥合人格之间的道德鸿沟，使高贵者和卑贱者能在同一情感平台上，共享生命的自然权利，这确实是长期困扰人类精神生活的价值难题。《谦》卦提供的解决方案是：让高贵者奉行谦道，卑以自牧，将个人品格上的道德优势转化成与人和乐的生活情趣。

从表面上看，奉行谦道要求高贵者甘拜下风，随顺习俗，仿佛让栖息在梧桐树上的凤凰与麻雀一同啄食，一道嬉戏，大有拉平扯齐的平均主义味道。但从实质上讲，众生如如平等，生命固有的避苦趋乐反应，是全部心性修养的道德起点，是整个精神生活的价值底线。君子的高尚品格如同高山，令人敬仰。可是，山的高大来自地的平坦。没有平地，何以显示高山？

《谦》卦运用反衬手法，以高山的下凸显大地的胸襟。换言之，君子人格的高尚品质，本来就是文明社会共享的精神财富。英雄豪杰的不断涌现，是天时、地利、人和共同打造出来的人文精品。比如歌星、影星和体育明星，都是观众捧出来的，媒体炒作出来的，追星一族追出来的。若贪天功以为己有，沾沾自喜，甚至以此为本钱到处投机，最后必然恶贯满盈，身败名裂。《彖传》甚至认为，“卑以自牧”的谦道，是天、地、神、人共同遵守的道德法则。

作为最朴实的美德，谦虚具有价值转换功能。通过履行谦道，能够将富有转换成快乐：富有渊博的知识而不耻下问，谦虚请教；富有雄厚的资产而慈悲慷慨，周急济贫；富有卓越的功勋与威严的权势而求贤若渴，从善如流。可以这样说，享用不尽的和乐情趣，

才是对谦虚者的最大回报。

《豫》卦的本义是和乐，人心已心，心心向善；你乐我乐，和乐融融。其象数结构是：上卦震雷(☳)蠢蠢欲动，志在惊醒蛰伏的生机和冬眠的活力；下卦坤地(☷)顺势响应，意在促使万物生长，奋发向上。全卦雷出地奋，形象地刻画出惊蛰之时平地春雷、大地复苏的欢乐气象。其核心义理是：刚应志行，乐于顺从。

《豫》卦的伟大之处在于，挑明“作乐崇德”的和乐宗旨。古人对享乐的态度极为明智，富有智慧。比如，孔子指出：“益者三乐，损者三乐。乐节礼乐，乐道人之善，乐多贤友，益矣。乐骄乐，乐佚游，乐宴乐，损矣。”^①再如，孟子说过：“君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱在，兄弟无故，一乐也。仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也。得天下英才而教育之，三乐也。君子有三乐，而王天下不与存焉。”^②由此可见，以孔孟为代表的先秦儒家文化，推崇备至的是天伦之乐，人伦之乐，礼乐之乐，朋友之乐，一言以蔽之，是谦谦君子赏心悦目的精神和乐。

9. 随顺因缘、振民育德的高尚志向

人生在世，一方面要随顺因缘，因时制宜，因地制宜，不求最佳，只求满意；另一方面，又要转化因缘，横空出世，截断众流，不求无过，但求有功。《随》卦(䷐)泽中有雷，不声不响，偃旗息鼓，与民休养。《蛊》卦(䷑)山下有风，风起云涌，除旧布新，振民育德。《随》《蛊》两卦相反相成，从随顺和整饬两个方面，形象地说明了高尚志向的培育过程。

䷐随：元亨，利贞，无咎。

初九，官有渝，贞吉，出门交有功。

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，《论语集注》卷8，《季氏第十六》，第172页。

② [宋]朱熹：《四书章句集注》，《孟子集注》卷13，《尽心章句上》，第354页。

六二，系小子，失丈夫。

六三，系丈夫，失小子。随有求得，利居贞。

九四，随有获，贞凶。有孚在道，以明，何咎。

九五，孚于嘉，吉。

上六，拘系之，乃从维之。王用亨于西山。^①

䷐ 蛊：元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日。

初六，干父之蛊，有子，考无咎。厉，终吉。

九二，干母之蛊，不可贞。

九三，干父之蛊，小有悔，无大咎。

六四，裕父之蛊，往见吝。

六五，干父之蛊，用誉。

上九，不事王侯，高尚其事。^②

“机关算尽太聪明，反误了卿卿性命。”古典文学名著《红楼梦》里的这句名言，从反面说明了不用小聪明、随顺大因缘的生命智慧。在没有十二分把握的条件下，在险象环生、危机四伏的逆境里，人们不妨因任自然，随顺因缘，让时势筛选英雄，让潮流推陈出新。《随》卦的象数结构是：上卦兑泽（三）风平浪静，好似少女一样腼腆温顺；下卦震雷（三）默不作声，犹如潜龙一般养精蓄锐。全卦泽中藏雷，刚伏柔下，随顺因缘，休养生息。六爻以浮点式的想象，漫话随顺。官场职位有变动，不必营私走后门，应随从正人君子外出建功。因为谋求职位是小事，建功立业是大事。小大有时不可兼得，那自然要舍小取大。有功无官总比有官无功充实得多，坦然得多。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第22～23页，总第34～35页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第23页，总第35页。

在社会公共事业领域,不妨随缘而顺,随遇而安。在家庭私人生活领域,事关安身立命,不可陈陈相因,苟且偷生。人生本来苦短,六十花甲年,七十古来稀。生命如白驹过隙,转瞬即逝。必须终日乾乾,才能有所作为。从身家性命讲,每个人都是血缘纽带上的一个环节。上有父母,下有子女,一环扣一环,将生命的火种和智能的慧根传承下去。一旦某个环节出了问题,就会殃及子孙后代。

子女对父母的遗业和遗产、遗愿和遗志,必须加以整饬。善者承继下来,发扬光大;不善者纠正过来,洗涤干净。如此“干父之蛊”,就会使家门荣耀,家业兴旺。这是因为,家庭是社会的细胞组织,只有每个细胞不染病毒,没有病变,社会机体才能健康。否则,家庭藏污纳垢,社会风尚就不可能清明纯朴。《蛊》卦山下有风,移风易俗。其象数结构是:上卦艮山(三)泰然处之,适可而止;下卦巽风(三)徐徐吹来,无孔不入。全卦的核心寓意是:振作民风,培育道德,必须从家庭做起。当然,作儿子的晚辈要匡正父母的流弊,谈何容易。但只要存心向善,意在继承,即便小有悔恨,也无大的过失。只要家业振兴,富裕好礼,仍然可以得到社会舆论的赞许和称誉。

《蛊》卦上九爻值得专门提起。通行本《周易》作“不事王侯,高尚其事”,体现了重视父母家庭、轻视王侯邦国的原始道德观念。而长沙马王堆出土的帛书《周易》则作“不事王侯,高尚其德,凶。”改“事”为“德”,又添加了一个占断辞“凶”。很显然,帛书《周易》的抄写者更看重对王侯的侍奉,谴责那些不为王侯驱使的清高者。那么,究竟哪种占断更符合《周易》的“本义”呢?从父母与王侯、家庭与邦国的关系演变看,先秦时期的邦国较为松散,除了祭祀和战争外,国家几乎没有多少政治功能。相反,家庭,特别是大的宗法家族,既是经济上独立的生产机构,又是有相当实力的政治单位。

春秋后期三家分晋，说明家族的力量是何等重要。

秦汉以来，中央高度集权，王侯将相一时显赫起来。但在陈胜起义时所讲的“王侯将相宁有种乎”里，仍有“不事王侯，高尚其事”的鸿鹄之志。后代诗人所说的“粪土当年万户侯”，表明不以作王封侯为人生的高尚志向，是中国文化的一贯立场。其实，即使是显赫一时的王侯将相，绝大多数也是依托家族力量才飞黄腾达起来的。家庭毕竟是生命的真正摇篮，父母是子女的大事因缘。要让家庭逐步萎缩甚至消亡的种种理论与笼统说教，有可能将个人的生命连根拔起，是最不负责的思想末流。

10. 身临其境、观察民生的政治风范

家庭是人类最亲密的生存空间，具有浓郁的自然气息和牢固的血缘情结。在大自然，飞禽走兽也有自己的巢穴。王国是社会里最激烈的竞争舞台，具有强烈的政治色彩和明显的暴力特征。在动物界，一般没有王国组织。迪尼斯(Disney)拍摄的著名卡通片《狮子王》，只是人类编造的童话，是借助狮子的形象演绎人类的故事。在汉语境域，国和家是同构的，家庭是小王国，王国是大家庭。《周易》的《临》《观》两卦，按传统易学的阐释，都与国家的政治管理有关。《临》卦(䷒)泽上有地，象征国家财富取之于民，社会福利博施于民，不可以权谋私，竭泽而渔。《观》卦(䷓)风行地上，比喻治国要顺应民心，体恤民情，不可幼稚狹隘，盲目冲动。

䷒临：元亨，利贞。至于八月有凶。

初九，咸临，贞吉。

九二，咸临，吉，无不利。

六三，甘临，无攸利。既忧之，无咎。

六四：至临，无咎。

六五，知临，大君之宜，吉。

上六，敦临，吉，无咎。^①

䷓观：盥而不荐，有孚颙若。

初六，童观，小人无咎，君子吝。

六二，窥观，利女贞。

六三，观我生进退。

六四，观国之光，利用宾于王。

九五，观我生，君子无咎。

上九，观其生，君子无咎。^②

据闻一多先生考证，《临》卦之“临”当作“霖”或“淋”，卦爻辞都与降雨有关。帛书《周易》和汉简《周易》的《临》卦均作“林”。“林”与“霖”、“淋”同声异形，通假为用。只有这样诠释，才容易理解卦辞里的“至于八月有凶”。原来是指农历七、八月间阴雨连绵，秋收工作难以如期进行，大田作物霉烂在地里或场上，以致粮食不能顺利入仓，形成丰收不丰产的凶荒景象。

但是，至少从《易传》诸篇的创作年代（即战国中后期）开始，人们已习惯于从政治角度解说《临》卦，将“临”字训释为君临之义。这一解释，正好与六五爻辞中的“大君之宜”义理相通。

从殷墟甲骨卜辞看，降雨与否，雨量大小，是商代卜筮的重要内容，是仅次于战争和祭祀的重大政治决策活动。结合后世因连年大旱，颗粒无收，导致饥民暴动、推翻王朝的历史经验，不难发现，在靠天吃饭的农业社会里，老天是否按时下雨，全年是否风调雨顺，事关国计民生，非同小可。《临》卦的命名，从简帛《周易》的“林”到通行本的“临”，体现了《周易》变动不居、与时偕行的和合权

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第23～24页，总第35～36页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第24页，总第36页。

能。因此，从政治哲学高度解读《临》卦，要比按自然现象来理解，更具有哲理的启迪意义。

· 如果说《临》卦如天降甘霖，是给予；那么，《观》卦如风卷沙土，是索求。《临》《观》两卦耦合起来看，就是权力与财富的中正交换。在中国思想史上，孟子最早论述了权力与财富交换的中正原理。“或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人：天下之通义也。”^①王侯将相作为“劳心者”，其天职在于管理公共事务，协调民众利益。由于政治管理者不直接从事生活资料的生产，因此，他们衣食住行所必需的生活资料就一定要向“劳力者”索求。与此相应，士农工商作为“劳力者”，其天职在于从事财富创造，满足整个社会的物质生活需要。由于财富创造者不直接从事管理协调，因此，必须为政治管理交纳赋税。管理者与被管理者之间的这种权力和地位的差异分化，通过给予和索求的利益交换耦合成一个整体。

如此分析，政治决策的关键不在于分权或集权，而在于管理服务的质量及其所产生的文明效应。《临》卦兑泽(三)在下，心悦诚服；坤地(三)在上，顺从民意。全卦上悦下顺，元亨利贞。六爻提出了五种君临天下的治国策略：上下感应的“咸临”，取悦于民的“甘临”，无微不至的“至临”，通情达理的“知临”和兢兢业业的“敦临”。在这五“临”之中，“咸临”最为根本，全卦中的两个阳爻都讲“咸临”：“初九，咸临，贞吉。”“九二，咸临，吉，无不利。”其哲理意蕴与《泰》卦的交通和《咸》卦的感动是一致的：信息感应、心灵沟通是政治管理的精神基础。信息阻塞失真，势必引发信用危机，甚至导致权力系统的彻底崩溃。

在等级森严的权力结构中，要想沟通渠道畅通无阻，信息传递

^① [宋]朱熹：《四书章句集注》，《孟子集注》卷5，《滕文公章句上》，第258页。

及时保真,确实是一大难题。特别是对于通信技术较为落后的古代社会,更是关系重大。《观》卦巽风(三)在上,风吹草动;坤地(三)在下,一望无际,耦合成无穷无尽的观察视域。卦辞以祭祀典礼显示诚信,“观而不荐,有孚颙若。”《彖传》认为,圣人应“神道设教”,颁布号令,让天下万民心悦诚服。在中国古代社会,皇帝号称“真龙天子”,其行政命令被尊奉为“圣旨”,那句“奉天承运,皇帝诏曰”的公文行话,其用意在于强化政令的可信度,使其得到不折不扣的贯彻执行。然而,由于信息论和信息科学是20世纪60年代以后人类文明的智能创造,在遥远的古代,有关信息问题往往与宗教信仰和神秘主义混杂在一起。笼罩在《周易》经典文本上的神秘色彩,多数与信息沟通密切相关。

在雅俗共赏的民间文化里,二龙戏珠,九龙拱壁,都与治水降雨有关。难能可贵的是,《观》卦在卜筮文化盛行的远古时代,积极提倡“中正以观天下”,委婉批评了幼稚的“童观”和狭隘的“窥观”,要求“劳心者”既要“观我生”,又要“观其生”,更要“观国之光”。如此观察,可谓达观。

11. 小惩大诫、化成天下的司法原理

刑罚是政治管理的强制手段,监狱是国家机器的组成部分。根据《大象传》的诠释,《噬嗑》与《贲》都与刑狱有关。《噬嗑》(䷔)闪电雷鸣,六爻里有三爻直接讲述刑罚,卦辞点明“利用狱”,显然属于司法卦。《贲》卦(䷖)山下有火,卦辞、爻辞只字不提刑罚监狱,反而大讲服饰文化和婚嫁聘娶。结合前面的《需》《讼》两卦,我们才恍然大悟,原来中国文化历来崇尚礼义,贬斥刑狱,即使是最残暴的秦始皇,也要“以吏为师,以法为教”。酷吏政治与刑名法术,最初也是以教化方式出现的。

䷔噬嗑:亨,利用狱。

初九,履校灭趾,无咎。

六二，噬肤灭鼻，无咎。

六三，噬腊肉，遇毒，小吝，无咎。

九四，噬干肺，得金矢，利艰贞，吉。

六五，噬干肉，得黄金，贞厉，无咎。

上九，何校灭耳，凶。^①

䷧ 贲：亨，小利有攸往。

初九，贲其趾，舍车而徒。

六二，贲其须。

九三，贲如濡如，永贞吉。

六四，贲如皤如，白马翰如，匪寇婚媾。

六五，贲于丘园，束帛戔戔，吝，终吉。

上九，白贲，无咎。^②

《噬嗑》卦以惩治小错的方式防范大恶，于是有“灭趾”、“灭鼻”和“灭耳”的象征性肉刑。《贲》卦以柔顺文饰刚烈，从而有“贲其趾”、“贲其须”和“贲于丘园”的洁身自好。这两卦耦合起来，共同体现了人文化成的政治原理和“无讼”、“无刑”的司法理想。

在法理学领域，有关是否废除死刑的争论旷日持久。主张执行死刑的学者认为，“杀人偿命”是司法的公理，死刑具有威慑犯罪的正义力量。然而，道家老子早就指出：“民不畏死，奈何以死惧之？”^③历代暴君执政，皆以草菅人命的酷刑镇压反抗，其后果无一例外地被诛杀。主张废除死刑的学者指出，死刑根本不足以威慑犯罪。因为穷凶极恶的犯罪分子，根本不把自己和他人的生命当

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第25页，总第37页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第25～26页，总第37～38页。

③ 《老子道德经》下篇，《七十四章》，第8页。

回事。再说，以国家的名义处决人犯，其实也是在杀人。

先秦墨家对司法正义进行逻辑分析时，已发现了这个“杀人悖论”：强盗杀人，理应偿命；处死强盗同样是在杀人，谁来偿还强盗作为人的生命呢？无可奈何之际，墨家只好说：“杀盗人非杀人也。”^①

平心而论，生命诚可贵，人格价更高。若为正义故，二者要兼顾。废除死刑与根除犯罪，是人类文明的最低奋斗目标。如果作为万物的灵长还每天杀来杀去，报仇雪恨，那人类除了有一身文明的衣冠外，跟弱肉强食的禽兽又有何不同呢？

《噬嗑》卦的取象是“颐中有物”：初九和上九两爻象上下颌骨，九四一爻如口中食物。从爻辞看，“初九，履校灭趾”；“上九，何校灭耳”，都与量刑有关。中间四爻与吃肉有关。

春秋以前，“肉食者”往往是王侯将相和士大夫。对平民来讲，吃肉可算得上是奢侈消费。所以，因吃肉而治罪，至少说明了三种可能性：

一是犯罪源于饮食之道，当一个人不愿辛勤劳动，设法巧取豪夺，甚至铤而走险，社会就会陷入罪恶的深渊；

二是刑罚最初可能是威慑贵族的司法力量，因为这些“肉食者”拥有一定的权力资源，道德修养不到位，最容易滥用职权，胡作非为；

三是拥有权力是人生价值实现的功名象征，能够吃肉是生活水平提高的利益表现。普通民众也有可能犯上作乱，设法分享政治特权，参与“官本位”的博弈游戏。

不管怎样，犯罪是人性的堕落，是文明的病变。惩治犯罪旨在拯救扭曲的人性，治愈病变的文明，而不在于处决人犯，大快人心。

^① [清]孙诒让：《墨子间诂》卷11，《小取第四十五》，第382页。

《贲》卦讲文饰之道，推崇素朴的白色，不炫耀血染的风采，因而与伤害和摧残人体的《噬嗑》卦耦合在一起。其象数结构为：艮山(三)阻止于前，离火(三)明察于后，体现了文明以止的人文精神。事实上，真正的开明政治与太平盛世，是路不拾遗，夜不闭户。虽有刑罚，不必使用；虽有监狱，无所关押。《周易》在描述监狱时，往往用“蒺藜”、“葛藟”指代，这说明古代的监狱没有多少犯人，杂草丛生，几近荒芜，不像后世动辄镇压，监狱人满为患。

犯罪是社会文明的系统病变。当社会财富的分布极不平衡时，“朱门酒肉臭，路有冻死骨；荣枯咫尺异，惆怅难再述”^①。打家劫舍、烧杀抢掠之类的恶性犯罪就会风起云涌，油然而生。因此，要消灭犯罪，废除死刑，甚至取缔整个刑罚体系，最根本的原则是“文明以止”：一方面，通过文明教化和政治开明阻止犯罪；另一方面，通过道德修养和管理协调止于至善。

12. 穷上反下、循环往复的消长规律

治愈文明系统的罪恶病变，需要双管齐下：一是剥落病灶，削减不必要的奢侈消费；二是复苏元气，满足基本的生存需要。《剥》卦(䷖)山附于地，平地起山头，床上叠加床，因此要削减剥落，重新回归大地。复卦(䷗)雷在地中，一阳来复，生机孕育，因此需要闭关修养，以求新一轮发展。一剥一复，体现了事物周期性的消长规律。

䷖剥：不利有攸往。

初六，剥床以足，蔑贞凶。

六二，剥床以辨，蔑贞凶。

六三，剥之，无咎。

六四，剥床以肤，凶。

① [唐]杜甫：《自京赴奉先县咏怀五百字》，《全唐诗》卷216，第2265页。

六五：贯鱼，以宫人宠，无不利。

上九，硕果不食，君子得舆，小人剥庐。^①

䷗复：亨。出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复。利有攸往。

初九，不远复，无祇悔，元吉。

六二，休复，吉。

六三，频复，厉，无咎。

六四，中行独复。

六五，敦复，无悔。

上六，迷复，凶，有灾眚。用行师，终有大败。以其国君凶，至于十年不克征。^②

一般说来，剥落位于发展的萧条期，是从自满到谦虚的减损过程。例如，政府机构削减，产业结构调整，冗余人员下岗，都属于剥落之道。《剥》卦的象数结构是：艮山(䷳)在上，沉重地压迫着大地，使众生喘不过气来；坤地(䷁)在下，十分贫弱，已无一点反抗能力。全卦以拆“床”取象，从初六到上九，依次剥落，先拆床脚，再拆床板、床席，最后整个床都被拆卸下来。但六五和上九两爻的话题，从床板突然转到人事。国王后宫佳丽三千，宠爱不迭，鱼贯而行，应当削减，让这些怨女重返民间，结婚成家，生儿育女。大量社会财富堆集国库，陈陈相因，腐烂不堪。君子用大车倒出腐败的粮食；小人却食不裹腹，挖草根充饥活命。此时此刻，理应剥落税赋，藏富于民。全卦的道德教谕是：“厚下安宅”，即减税减政，减轻民众负担，推翻压在百姓头上的赋税大山。只有损上益下，薄上厚

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第26页，总第38页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第26~27页，总第38~39页。

下，国家才能长治久安，文明才能健康发展。

《剥》卦上九硕果仅存，是全卦唯一的阳爻，将其剥落殆尽，变《剥》(䷖)为《坤》(䷁)，劫后余生，一切扯平。只剩下“前不见古人，后不见来者”的幽台、废墟等文明碎片。由于聚敛过度，挥霍无艺，文明历史不断演义“几度夕阳红”的悲壮故事。如果认为物极必反，否极泰来，剥尽复归，这是宇宙间事物变化的根本规律，那就大谬不然。

周期性的消长是事物发展极不稳定的结构振荡现象。例如，资本主义经济在早期发展过程中，由于对剩余价值的盲目追求和对雇佣劳动的过度剥削，引发周期性经济危机，甚至导致两次世界大战的爆发。战后资本主义及时调整资本战略，启用福利政策，加强对劳资关系的法律协调，危机现象不断被削弱。随着科学技术的不断革命和产业结构的逐渐升级，西方发达资本主义国家出现了经济持续增长的发展势头。

从逻辑结构的观点看，物极必反是一种振荡式运动，是代价最大的发展模式，往往采取揭竿而起、中原逐鹿、生灵涂炭、白骨遍野的革命方式实现政权转移和王朝更替。鉴于中国历史几千年始终在这个模式里来回滚动，人们便误认为分久必合、乱久必治是历史规律。这是根深蒂固的思想偏见。

只要能够及时纠偏，使弊病不生；只要能够及时调整管理措施，精简臃肿的管理机构，减轻民众的纳税负担，哪里会有起义发生？当历史跳出分合振荡和治乱循环的怪圈后，物极必反的自然法则对社会文明将失去逻辑效力。

非极端振荡的文明发展模式，是“阴阳平秘”的和合模式。阴阳随时氤氲融突，化醇构精，随时除旧，随时创新，生生不息，新新

不已。“苟日新，日日新，又日新。”^①倘能如此和合创新，就可以化解了剧烈的“新陈代谢”方式。其实，文明的基本价值万古常新、永恒不易。将自然界的新陈代谢法则机械地搬到人类社会，势必导致无数的历史悲剧，制造满目的文明疮痍。

不过，话又说回来，人类文明尚处于童蒙时代，还紧紧依偎在大自然父母的怀抱里，贪婪地玩着各种游戏。战争游戏、市场游戏、语言游戏、概念游戏，诸如此类的游戏玩得如醉如痴。当喜怒无常的历史仍然喜欢走极端，从剥到复、从否到泰的周期性振荡，又是在所难免的发展趋势。

平地一声春雷响。《复》卦是生命元气经冬眠之后，再度苏醒的生机象征。坤地(三)厚厚地覆盖于上，柔顺地温养着那点珍贵的阳气。震雷(三)默默地潜伏于下，伺机而动，以求奋发有为。卦辞、爻辞都围绕“复”字展开。卦辞讲“反复其道，七日来复”，因为易卦“六位成章”，以六为奇偶变易的周期数，因此过六必复。用数学语言讲，易道爻位是六进制，是以“六”为周期的整式函数。《蛊》卦的“先甲三日，后甲三日”，《巽》卦的“先庚三日，后庚三日”，都属“七日来复”。爻辞分别讲“不远复”、“休复”、“频复”、“中行独复”、“敦复”和“迷复”等六种回复现象。其中，“不远复”和“休复”是吉祥的，“迷复”是凶险的，其余则无咎无悔。

传统易学解释《复》卦诸爻，往往以商旅或外出返回说明《复》卦义理，不够透彻。如此解释，很难说明为什么《复》卦反映了“天地之心”。其实，《周易》的卦爻辞纯用隐喻体裁，其所喻义理有待人们去充实。根据现代信息理论，《复》卦所讲的“复”应是信息反馈回路。通过信息反馈纠正失误，避免偏极化的剧烈振荡，这是包括遗传密码在内所有生命过程最基本的信息复制

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，《大学章句》，第5页。

和传输原理。天地化育万物之所以不出现重大差错，能够让万物“各正性命”，“保合太和”，就得益于信息反馈回路的不断建构和随时纠偏。

13. 诚实无妄、兼容并蓄的博大胸怀

从20世纪80年代开始，中国掀起了以经济建设为中心的伟大改革实践。对内改革搞活，逐步解构建国三十多年辛勤营造的计划体制，开始进行市场经济和资本积累的伟大尝试。对外开放交流，逐步走出几千年封闭保守的自给自足模式，积极加入世贸组织(WTO)，推进全球化进程。从此，对财富如饥似渴的追求，对富裕生活和小康社会的向往，已成为中国经济持续高速增长的内在驱力。

但是，由于“均贫富”的绝对平均主义传统和“打砸抢”的流氓无产者哲学，中国经济的健康发展，中国社会的民主进步，受到了以“假冒伪劣”和“坑蒙拐骗”为症候的诚信危机困扰。重建诚信，使中国真正富强起来，成为新世纪社会发展的头等大事。研读《无妄》和《大畜》两卦，或许会给我们一些智慧的启迪和哲理的灵感。这两个序偶卦的共同话题是：生财有大道，即创造和积蓄财富要走人间正道。

䷘ 无妄：元亨，利贞。其匪正有眚，不利有攸往。

初九，无妄，往吉。

六二，不耕获，不菑畲，则利有攸往。

六三，无妄之灾。或系之牛，行人之得，邑人之灾。

九四，可贞，无咎。

九五：无妄之疾，勿药有喜。

上九，无妄，行有眚，无攸利。^①

䷘大畜：利贞。不家食，吉。利涉大川。

初九，有厉，利已。

九二，舆说辐。

九三，良马逐，利艰贞。曰闲舆卫，利有攸往。

六四，童牛之牯，元吉。

六五，豶豕之牙，吉。

上九，何天之衢，亨。^②

《无妄》卦(䷘)天下雷行，上卦乾天(☰)刚正不阿，监临一切；下卦震雷(☳)惊心动魄，雷厉风行。全卦刚健震动，刚柔感应，容不得半点虚伪和欺诈。从字义上看，“无妄”就是不胡来，就是依据正义行事。因此，卦辞的占断是“元亨利贞”。然而，一旦失去正义，必将蒙受灾难，所以“其匪正，有眚”。

据此而论，中国市场经济发展中的诚信危机，其深层根源在于正义缺席。比较严重的司法腐败和权力腐败，是正义缺席的重要标志。因为正义缺席，制造假冒伪劣产品以图财害命的不法商家，不仅得不到应有的法律制裁，反而被地方保护主义掩饰起来。因为正义缺席，坑蒙拐骗者摇身一变，竟然成了“致富带头人”，成了“纳税大户”。中国资本市场的原始积累，是以牺牲诚信和正义为代价的。成百上千亿国有资产的流失，使中国有了自己的亿万富翁。在这场豪华的免费午餐中，胆大妄为者，铤而走险者，像牟其中、赖昌星之流，成了最大的受益者。而那些几十年如一日，勤勤恳恳为国家奉献的广大职工，反倒成了国企改革的下岗工人，成了

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第27～28页，总第39～40页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第28页，总第40页。

再就业工程的扶贫对象。这种“不耕获，不菑畲”的不公正现象，“无妄之灾”、“无妄之疾”的不公正待遇，是诚信丧失的主要原因。没有正义就没有诚信，没有诚信就没有共同富裕，没有共同富裕就没有长治久安。

从近代洋务运动开始，富民强国是中华民族梦寐以求的价值理想。可是，坑蒙拐骗并不能创造和增加社会总财富。百万雄师，核弹航母，并不总是意味着强大。真正的富强，是民族创造力的日益激活，是知识产权的不断增长。《大畜》卦(䷙)以畜牧业为例，说明“富有之谓大业”。上卦艮山(三)敦厚笃实，下卦乾天(三)刚健进取，体现出积极的财富创造观：“生财有大道，生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。”^①

根据历史文献，殷周时期的畜牧业主要以饲养牛、马、猪、羊为主。卦辞指出，饲养牲畜，“不家食，吉”。这显然是指游牧或放养。九三爻讲“良马”，六四爻讲“豮豕”，说的都是当时的畜牧经验，没有普遍的指导意义。但《象传》认为，《大畜》的真正意蕴，在于借鉴先人的经验教训，日积月累，不断培育诚信品德。确实如此，作为公民道德规范，诚信原则决不是一天就能够重建起来的。

破旧容易立新难。“文革”横扫传统儒家的“仁义礼智信”，多次大刮“浮夸风”，几千年营造的诚信长城，几乎毁于这“史无前例”的十年。今天，要重建公民的诚信品德和社会的诚信风尚，确实需要《大畜》卦所蕴涵的“刚健、笃实、辉光，日新其德”的博大胸怀，既不撒谎耍赖，又能公开透明，不断从以往的至理名言中汲取灵感，从历史的经验教训中醒悟智慧。应该说，中国社会的诚信体系能

^① [唐]孔颖达：《礼记正义》卷60，《大学第四十二》，北京：中华书局《十三经注疏》影印本1980年，分第447页，总第1675页。

否重建在正义的基础上,关键取决于政府行政管理的具体行为及其在传媒中的公众形象。

14. 颐养天年、过犹不及的中庸至德

传统的养生之道,以“阴平阳秘,精神乃治;阴阳离绝,精气乃绝”^①为最高准则。任何形式的走极端,都是拿生命开玩笑。向生命、自然极限挑战的各种冒险活动,也是违背颐养法则的大过之举。《周易》中的《颐》和《大过》,集中阐述了平和中庸的养生法则。《颐》卦(䷚)山下有雷,一止一动,颇有有节,体现了颐养之道的太极原理。《大过》卦(䷛)泽灭木,刚有余,柔不足,说明了过刚易折的生存风险。

䷚ 颐：贞吉。观颐，自求口食。

初九，舍尔灵龟，观我朵颐，凶。

六二，颠颐，拂经于丘颐，征凶。

六三，拂颐，贞凶。十年勿用，无攸利。

六四，颠颐，吉。虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。

六五，拂经，居贞吉，不可涉大川。

上九，由颐，厉吉，利涉大川。^②

䷛ 大过：栋桡。利有攸往，亨。

初六，藉用白茅，无咎。

九二，枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。

九三，栋桡，凶。

九四，栋隆，吉。有它，吝。

① 《黄帝内经素问》卷1,《生气通天论篇第三》,上海:上海古籍出版社《二十二子》影印本1986年,第879页。

② [唐]孔颖达:《周易正义》卷3,分第28~29页,总第40~41页。

九五，枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。

上六，过涉灭顶，凶，无咎。^①

生命的宝贵，首先在于她的时间有限性、不可替代性和不可重复性。尽管总有一天，克隆(clone)技术能够对人类自身进行无性繁殖，但是，用自己的干细胞克隆出来的“我”，毕竟是另一个意义上的“我”。克隆出来的父与子，虽有相同的遗传密码，可仍旧是两代人，是两个完全独立的生命个体。换言之，克隆技术并不能从根本上解决个人生命的时间有限性、不可替代性和不可重复性。要尽享天年，非走传统的颐养之道不可。

《颐》卦集中讲述颐养之道。其象数结构是，艮山(三)正定于上，岿然不动；震雷(三)摄动于下，绵绵若存。全卦特别注重“止”与“观”的配合运用。卦辞强调“观颐，自求口食”。这里的“观”字，是观察和洞悉的意思。爻辞指出：“征凶”，“居贞吉”，隐含了艮“止”的意思。

汉唐时期，中国僧人翻译佛教修养理论中的禅定和智慧法门时，就选用了“止”与“观”两个字来意译。事实上，中国文化在先秦时期，就非常注重养生之道。比如，孟子所说的“不动心”和“浩然之气”。其中的“不动心”属于“止”的功夫，与孔子讲的“仁者静”、“仁者乐山”、“仁者寿”一脉相承。“浩然之气”属于“观”的境界，与孔子讲的“知者动”、“知者乐水”、“知者乐”完全一致。老子的“至虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复”，庄子的“心斋”和“坐忘”，都属于动静结合，止观并用的颐养理论。

不管文明多么进步，无论医学如何发达，人的身体依然是一个非常精细而又异常脆弱的自然有机系统。“日出而作，日入而息；凿井而饮，耕田而食。”人类的作息时间，始终以地球的自转周期为

^① [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第29～30页，总第41～42页。

节律。现代人疾病丛生，癌变不断，除了环境污染等因素外，很大程度上与夜以继日的拼搏或秉烛而游的娱乐有关。都市生活不遵循生命的自然节律，过度开发生理潜能，过度消费自然智能，结果使区区身体不堪负重。眼睛高度近视，模模糊糊；大脑异常亢奋，飘飘欲飞。人非人，仙非仙，本末倒置，生命成了赚钱的天然资本。

《大过》卦以隐喻手法，形象说明行为过度对生命构成的危害。其象数结构是：兑泽(☱)享乐在上，苦海泛舟；巽风(☴)忍辱在下，枝叶枯萎。全卦阳刚亢奋过度，生命的栋梁不堪负重，摇摇欲坠，弯曲欲折。九二和九五两个中爻，以过分不相称的婚配，比喻违背生命自然法则的大过情状。九二爻：“枯杨生稊，老夫得其女妻”；九五爻：“枯杨生华，老妇得其士夫”。这两类极不相称的老少婚姻，都不可能培育健壮的新生代。在这样的婚配中，一旦纵欲无度，必有灭顶之灾。

历史长河有时如同潺潺溪水，涓涓细流，十分平和中庸。一切都以顺顺当当的方式呈现，人们安居乐业，颐养天年。有时犹如山洪暴发，河堤决口，异常凶猛肆虐。一切都以稀奇古怪的方式闪现，人们如狂似癫，不把生命当回事。大过之时，难得中庸。对此，《周易》似乎也无可奈何，只好劝告君子“独立不惧，遯世无闷”。最好选择隐居山林的退让方式，躲避疯狂的时代。

中国文化的退隐传统源远流长。每当世道昏暗，或装疯卖傻，躲过劫难；或远走高飞，隐遁山林。待暗极复明、乱极求治时，再出来正本清源，拨乱反正。这或许比那些从容就义的勇士，更有益于历史，更有功于民族。《周易》的《遯》和《明夷》两卦，专门讲述了这种“遯世无闷”的退隐韬略。然而，这只是没有办法的办法，是大过之时的无咎对策。

15. 自诚而明、自明而诚的防患意识

诚实是度越艰险的良策，文明是化成天下的正道。在传统天

人合一的逻辑框架内，诚明是沟通天人关系的道德桥梁。按照古人的理解，真诚无妄是天道运行的信息法则。日往月来，寒往暑来，天道变化不言而信，无意而诚。因此，一叶知秋，履霜坚冰，人们可以根据天道的信息法则安排生活，筹划生产。

人道取法天地自然。既然天道真诚无妄，日月光明磊落，人在大地上的生息奋斗，也应以诚实光明为价值基准。不管遇到多大艰险，不管碰上多少坎坷，诚实光明是为人处事一日不可或缺的德行修养。《坎》卦(䷜)以重重险难，反喻诚实的可靠和高尚；《离》卦(䷝)以重明相继，叙说光明的富丽和通达。《坎》《离》二卦诚实无妄，光明无晦，内外一体，显示出道德品行的和合特征，与《乾》《坤》自然智能首尾呼应，构成《周易》上经人道参赞天地化育的和合景观。

䷜习坎：有孚，维心亨，行有尚。

初六，习坎，入于坎窞，凶。

九二，坎有险，求小得。

六三，来之坎坎，险且枕。入于坎窞，勿用。

六四，樽酒，簋贰，用缶，纳约自牖，终无咎。

九五，坎不盈，祗既平，无咎。

上六，系于徽纆，置于丛荆，三岁不得，凶。^①

䷝离：利贞，亨。畜牝牛，吉。

初九，履错然，敬之，无咎。

六二，黄离，元吉。

九三，日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。

九四，突如其来如，焚如，死如，弃如。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第30页，总第42页。

六五，出涕沱若，戚嗟若，吉。

上九，王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎。^①

《坎》卦全称“习坎”。唐代学者孔颖达认为，“习”有二义：一是重叠之义，上下俱坎，重叠有险，险难因重叠而发挥保障作用；二是习惯之义，人们涉险，先习惯于置身险境，然后才能谋求亨通。从卦象看，坎水(三)内阳刚而外阴柔，内诚实而外谦虚，常流动而不盈满，处卑下而有自信。古人常以流水比喻德行。孔子有“知者乐水”的说法，老子有“上善若水”的比喻。置身艰难险境之中，仍能心地坦然，诚信亨通，确实需要超常的德行修养。因此，六爻围绕坎险占断吉凶，纵论吉凶趋避。

无论是“习坎入坎”，还是“来之坎坎”，从局部看不太吉利。在《坎》卦六爻里，最为中正的九二与九五，也只能做到“无咎”，即没有过错而已。但全卦却是“维心亨，行有尚”。其中，“维心亨”是因为阳刚居中，诚信充实，坦然处之，没有阴险之计，非分之想。“行有尚”是因为前往有功，战胜艰险，使险境发挥巨大的文明功用。

《离》卦象征太阳与火光，因而有附丽、光明之义。从卦辞看，《离》卦讲畜养母牛，与《大畜》相呼应。但六爻或描写阳光的金黄色，或描绘晚霞的七彩云；或叙述火灾的突如其来，或讲述战争的斩首示众，似乎与光明、附丽的卦义没有内在联系。这是解读《周易》最令人困惑的地方。我们只能这样说，古人的原始思维方式不像我们现代人这样单调：太合乎语法和逻辑了！他们在多样共存、多元衍生的和合境域内浮点式联想，只要存在一丝半缕的相关性或相似性，古人就会将其放在一个话题里津津乐道。

从象数结构看，《离》卦的光明主题非常突出。离火(三)内虚外实，内柔外刚，虚柔的阴爻位于六二和六五两个中正位序上。如

^① [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第31页，总第43页。

同日月的光明附丽在天空上、草木的青翠附丽在大地上一样，人道的文明也要附丽在正义和诚实上。

如果在现代科学语境讲，那么，《坎》《离》两卦的象数结构就更加意味深长。众所周知，《坎》卦所象征的水，是生态的根基和生命的源泉。地球表面有四分之三以上的面积是湛蓝的水域，水分的循环是生态系统平衡的重要条件。人体三分之二左右的质量也是水分。水对生命的重要性，通过穿越沙漠的旅行就能切身感受。《离》卦所象征的火，是生命的动力和文明的曙光。没有来自太阳辐射的热能，就没有地球生态圈内的芸芸众生。文明是从火种的使用开始的。从地表上农作物的果实，到地下深藏的煤炭、石油和天然气，它们都是太阳能的存储形式。万物生长靠太阳，这话值得回味。水火无情，《坎》《离》有道，这两个对偶卦寄寓了人类智能对水火的控制和使用。

在古人看来，水火都是精气、元气，是天人彼此感应、相互沟通的神圣介质。正因为人的生命永远离不开天上的火与地下的水，所以，无论是“自诚而明”的德性修养，还是“自明而诚”的道义教化，都应当以热爱自然和敬畏生命为价值理想的道德准则。

二、道德主体的和合理想

相对于事实存在 (real existence) 而言，价值理想 (value ideality) 是人类得之于主体精神的至善期待和永恒追求，是人文化成的道德指南，是历史进步的文明灯塔，是心之所以为心的意向机制和信息反馈，是明辨是非、甄别善恶的参照标准。

北宋理学家周敦颐 (1017~1073) 在《太极图说》里曾经讲过：“五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。‘乾道成男，坤道成女。’二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。

惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉。”^①从人猿揖别、天人分道之际起始，人类凭借这种“得其秀而最灵”的自然禀赋，以及“中正仁义”的道德觉悟，沿着充满邪恶诱惑、随时可能堕落的心性至善之路，一步一个脚印，极其艰难地告别“伊甸”(Eden)生态乐园，走向“大同”自由王国。

这是不断超越物性而逼近灵明的人极确立过程，是不断超越兽性而仰慕神圣的人格提升道路。且听《诗经》对“亲亲以睦，友贤不弃，不遗故旧”的人生价值理想、道德和乐意境的诗化表达：

伐木丁丁，鸟鸣嚶嚶；
出自幽谷，迁于乔木。
嚶其鸣矣，求其友声。
相彼鸟矣，犹求友声。
矧伊人矣，不求友生。
神之听之，终和且平。^②

如果说自然智能的创造冲动旨在参赞天文时变，保持生态系统的盎然活力与勃勃生机，那么价值理想的和合建构旨在规范人文化成，维护人伦关系的井然有序与脉脉含情。作为“明分使群”的和合存在，人类历史的每一次进步，总意味着对自然智能的良性道德开发和对生存境域的整体价值升迁。作为“卜筮之书”，《周易》以隐喻方式记述了这一开发工程的奠基仪式，以寓言体裁描绘出这一升迁旅途的十字路口。

《周易》下经有三十四卦，构成十七对错综复杂的象数序偶，储

① 北京大学哲学系中国哲学史教研室选注：《中国哲学史教学资料选辑》（下册），第三编《宋明清时期》，周敦颐：《太极图说》，北京：中华书局1982年，第4页。

② [唐]孔颖达：《毛诗正义》卷9，《小雅·伐木》，分第142页，总第410页。

藏着无数彻头彻尾的义理精蕴。《咸》卦叙说交感之理而无心无意，《恒》卦讲述持久之道却有情有义，《咸》《恒》两两偶合，情理和谐融融。《既济》功成名就，犹如伏枥老骥，志在千里疆场；《未济》密云不雨，恰似沧海一粟，终成万顷桑田。“既济”隐藏“未济”之机，“未济”潜伏“既济”之理，穷变通久，生生不息。

李泽厚先生在《世纪新梦》中写道：“人活着，总有梦，人特别是那些为人类制造幻梦的知识分子，又如何能活呢？尽管梦中有痛苦，有紧张，有恐怖，但也毕竟有希冀，有愿欲，有追求。梦是人活下来的某种动力。”^①就此而言，穷理尽性的智能冒险，尽善尽美的道德追求，一切形式的价值理想，都是人类文明制造出来的“千古老梦”。而《周易》无疑是最古老的“梦中之梦”，是希冀“参天地之化育，测鬼神之隐微”^②的先知全能之梦。虽然常常梦魇难醒，每每执迷不悟，但在这本卜筮书中，确实隐藏着中华民族自强不息的价值理想，蕴涵着中国文化厚德载物的道德意境。因此，对待《周易》文本和卜筮现象，科学的态度既不是将其奉若神明，宗为秘法，也不是将其视如敝帚，贬为糟粕，而是作为一笔珍贵的文化遗产(cultural heritage)继承下来，作为一种淳朴的风俗遗存(custom survival)保护下去，不断从中挖掘使中华民族顽强存活、活出味道、活出境界的和合价值理想。

1. 感而遂通、持之以恒的人伦物理

从信息论的观点看，宇宙万象，天地万物，都是通过信息感应机制沟通的。特别是作为灵长类动物，人的身心最为敏感，诚如唐代诗人李商隐所言：“身无彩凤双飞翼，心有灵犀一点通。”就连人世间最珍贵的爱情和友谊，最朴实的婚姻和家庭，也都是以信息感

① 李泽厚：《世纪新梦》，合肥：安徽文艺出版社1998年，第3页。

② [清]野鹤老人：《增删卜易序》。

通和情感交流为基础的。

从心理学的角度看，交相感应的爱情既有忠贞不渝的专一性，又有见异思迁的流变性。从婚姻的神圣性和家庭的稳定性要求，爱情必须专心致志，持之以恒。《周易》下经从《咸》《恒》两卦谈起，确实有其高明之处。

䷞咸：亨，利贞。取女吉。

初六，咸其拇。

六二，咸其腓，凶。居吉。

九三，咸其股，执其随，往吝。

九四，贞吉，悔亡。憧憧往来，朋从尔思。

九五，咸其脢，无悔。

上六，咸其辅颊舌。^①

䷟恒：亨，无咎，利贞。利有攸往。

初六，浚恒，贞凶，无攸利。

九二，悔亡。

九三，不恒其德，或承之羞，贞吝。

九四，田无禽。

六五，恒其德，贞妇人吉，夫子凶。

上六，振恒，凶。^②

《咸》卦(䷞)山上有泽，感而遂通，滋润一片翠绿，显露无限生机。《恒》卦(䷟)雷风相与，动中有静，四时变化成节奏，日月递照有常规。《咸》卦以虚受人，接纳对方；《恒》卦立定脚跟，见异不迁。两卦合成序偶，将人伦情感与物理定律融为一体，共同构成人道和

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第34～35页，总第46～47页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第35～36页，总第47～48页。

合的永恒话题。

萍水相逢，一见钟情，通常是爱情交感的真正开始。因为在这种不经意的随缘相逢中，男女双方来不及有更多的势利计较（诸如收入、职业、财产、门第等等利害关系）。超越功利的心灵交感，才是最纯朴的爱情。否则，只有交易，没有交感。单从爱情的发展过程讲，《咸》卦所说的三条原理依然值得深思：

其一，“止而说，男下女”。这是从象数结构讲爱情的感应原理。下卦艮山（三）刚健而有止意，象征少男；上卦兑泽（三）柔顺而有悦意，象征少女。非她莫属，倾心追慕，这就叫“止而说（悦）”。从古到今，自南向北，爱情总是“男下女”。在古老的《诗经》里，第一首爱情诗《关雎》就是君子追求淑女：“关关雎鸠，在河之洲；窈窕淑女，君子好逑。”^①所谓“男下女”，就是少男追逐少女，君子向淑女求爱。

其二，爱的追求是自下而上、从外到内、渐入佳境。这是从时间序列讲爱情的操作原理。首先是感动了脚趾，躁动不安，老想到对方那里看看。其次是感动了小腿和大腿，坐卧不宁，老想和对方朝夕厮守，一日不见如隔三秋。然后是朝思暮想，频繁交往。最后是拥抱接吻，彼此眉来眼去，相互心照不宣。

其三，“以虚受人”。这是从结为伉俪讲爱情的接受原理。现代人总喜欢说爱情是奉献，古代人却认为爱情是接受，即以虚灵不昧的心灵完整地接受一个人。爱一个人，就是要做到“生吞活剥”，完完全全地接受对方，包括对方所有的缺点、毛病和不足。什么时候达到了“我的心中只有你”的接受水平，才算真正地爱上了一个人。

^① [唐]孔颖达：《毛诗正义》卷1—1，《国风·周南·关雎》，分第5页，总第273页。

爱情的本质在于接受，家庭的道德在于奉献。它们虽是同一事理的两个方面，但接受更能体现感情的信息原理，而奉献的牺牲色彩太浓。按照传统文学的说法，爱情志在地老天荒，海枯石烂；求的是两人终生结伴，白头偕老，携手走过人生之路。倘若如此，为何一定要让对方奉献呢？

人生短暂，爱情永恒。生活的风风雨雨，职业的坎坎坷坷，都改变不了爱情的忠贞不渝。人的感情如同陈年老酒，愈久愈醇香，愈久愈甘甜。饶有趣味的是，《恒》卦的恒久，是以变幻莫测的雷风交加景象反衬出来的。上卦震雷(☳)阳刚震动，乌云密布；下卦巽风(☴)阴柔随顺，狂风大作。也许因为世道频繁变迁，沧海桑田，人们才需要从感情上寻找躲避风雨的精神港湾，在事业上创建永垂不朽的历史功德。因此，要立足人道，要从容应对人生旅途的风云变幻，就必须胸有成竹，持之以恒，及早落实安身立命的精神家园，让情感和事业有所寄托，有所归宿。

《咸》卦感而遂通，见效快速。《恒》卦持之以恒，功力长久。无论是爱情还是事业，凡是人伦物理中的交往活动，都要速久兼顾，既反应敏感，又耐心细致。如此作为，则学业攻无不克，事业战无不胜。

2. 逃之夭夭、冲决藩篱的自由追求

重视和把握时机，是《周易》最独特的处世智慧。时来运到，应抓住时遇，急流勇进，以图建功立业；时去机失，应忍痛割爱，急流勇退，以图保全性命。这种随机进退的人生策略，有其深刻的哲理依据。在滚滚红尘中，单个人的力量微不足道；在茫茫人海里，一个人的性命如同蝼蚁。为了不被无情的潮流席卷而去，有时需要出离人世，到江湖上浪迹，去山林里逍遥。为了驾驭局势，领导潮流，有时又需要入住世间，到官场平步青云，去商海腰缠万贯。《遯》卦(䷠)天下有山好藏身，与时俱隐避灾祸。《大壮》(䷡)雷在

天上显威猛，与时偕进求功名。一进一退，或出或入，其良苦用意都在于追求精神自由，实现价值理想。

䷗ 遯：亨。小利贞。

初六，遯尾，厉。勿用有攸往。

六二，执之用黄牛之革，莫之胜说。

九三，系遯，有疾厉，畜臣妾，吉。

九四，好遯，君子吉，小人否。

九五，嘉遯，贞吉。

上九，肥遯，无不利。^①

䷗ 大壮：利贞。

初九，壮于趾，征凶，有孚。

九二，贞吉。

九三，小人用壮，君子用罔，贞厉。羝羊触藩，羸其角。

九四，贞吉，悔亡。藩决不羸，壮于大舆之輹。

六五，丧羊于易，无悔。

上六，羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利，艰则吉。^②

隐遁是“独善其身”的生存策略，是仁人志士迫不得已的无奈选择。从卦象来看，《遯》卦“天下有山”，丛林有寺，正好销声匿迹，韬光养晦。乾天(三)湛然浩渺，无穷无尽；艮山(三)巍然险峻，高耸入云。天地如此宽广，山林这等秀美，人又何必为了一时功名，以身家性命作最后赌注呢？远走高飞，逃之夭夭，不妨投奔到大自然怀抱。只有“归去来兮”，方知“今是而昨非”。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第36页，总第48页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第36~37页，总第48~49页。

当然,远离尘嚣只是为了躲避是非和灾祸,并非真正厌离人世。逃遁之时,仍须养家糊口,扶老携幼,坚定意志,向往正道。根据《诗经》的乐土观和陶渊明(365~427)的《桃花源记》,隐遁只是追求精神自由的特殊方式,与逃避责任的隐姓埋名不可同日而语。

同样是追求自由,《遁》卦以消极的方式完成,《大壮》卦则以积极的姿态实现。从卦象结构看,震雷(三)跃跃欲试,以雷霆万钧之力,冲决一切障碍;乾天(三)铮铮铁骨,以刚正不阿之势,压倒所有邪恶。全卦气势磅礴,光明正大。六爻里最突出的意象,是不甘心被圈养的公羊。它先是勇敢地顶撞藩篱,即便缠住了角也不罢休,终于冲决藩篱,获得自由。爻辞对公羊的大壮精神推崇备至:“贞吉,悔亡,藩决不羸。”但是,如果冲决不破,既不能后退,也无法前进,那将陷入绝望之境。近代“百日维新”中的谭嗣同(1866~1898),就是在回天无力,“不能退,不能遂,无攸利”的绝境中,选择了慷慨就义,走上为变法和自由而英勇献身的英雄主义道路。

如果说谭嗣同选择了大壮之路,勇敢走向北京菜市口,用年轻的生命为即将到来的辛亥革命流出了第一滴殷红的鲜血,那么,康有为(1858~1927)则选择了逃遁之路,先在英国人协助下逃往香港,后又侨居日本,并以劫后余生写下了“天下为公,无有阶级,一切平等”的《大同书》,成为中国近代思想史上最重要的学术篇章。由此可见,作为人生斗争的两种策略,大壮的英勇牺牲,并非心血来潮,一时鲁莽;逃遁的苟全性命,也非胆小怕事,一味退让。为了追求自由,或进或退,或生或死,同样可歌可泣。只要是为了神圣的自由,冲决藩篱也好,逃之夭夭也罢,都是正大光明的人生抉择。

3. 锐意进取、忍辱负重的淑世韬略

如果用动物式的寓言作比喻,人生策略至少有三大类:一是雄鹰式的激进策略,永远展翅翱翔,坚决突飞猛进;二是信鸽式的

中和策略，始终恪守诚信，起落运用自如；三是鸵鸟式的退避策略，时常回避现实，充耳不闻不问。

《大壮》和《晋》卦均属雄鹰策略，锐意进取，勇往直前，“可上九天揽月，可下五洋捉鳖”，其豪放气概震撼天地。《明夷》和《遯》卦则属信鸽策略，委曲求全，忍辱负重，可上天廷受审，可下地狱服刑，其婉约情致感动鬼神。

《晋》卦(䷢)明出地上，犹如早晨八九点钟的太阳，正值进取的大好时光。《明夷》卦(䷣)明入地中，好像傍晚黄昏时分的太阳，恰逢下落的艰难时世。既然境遇截然相反，对策自然有所不同。

䷢晋：康侯用锡马蕃庶，昼日三接。

初六，晋如摧如，贞吉。罔孚，裕无咎。

六二，晋如愁如，贞吉。受兹介福，于其王母。

六三，众允，悔亡。

九四，晋如鼫鼠，贞厉。

六五，悔亡。失得勿恤，往吉，无不利。

上九，晋其角，维用伐邑，厉吉，无咎，贞吝。^①

䷣明夷：利艰贞。

初九，明夷于飞，垂其翼；君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。

六二，明夷，夷于左股，用拯马壮，吉。

九三，明夷于南狩，得其大首，不可疾贞。

六四，入于左腹，获明夷之心，于出门庭。

六五，箕子之明夷，利贞。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第37页，总第49页。

上六，不明，晦。初登于天，后入于地。^①

《晋》卦取象战马。在工业革命前，骑兵是最精锐的兵种。汉高祖刘邦曾自诩马上得天下，唐太宗李世民为八骏雕像表功，而成吉思汗的蒙古铁骑，竟能横扫欧亚大陆。骏马一日千里，用战马象征锐意进取，十分贴切。卦辞称“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”。能够一日之内三战三捷，足见骑兵锐不可挡。然而，出师征伐必须以正义为准绳，以光明为旗帜，以怀柔归顺为目标。上卦离火（☲）象征光明正大，师出有名；下卦坤地（☷）象征柔顺上进，仁者无敌。全卦的道德寓意是：锐意进取并非攻城略地，战无不胜并不殃及无辜。六爻或“晋如摧如”，势如破竹；或“晋如愁如”，不忍杀戮；或“晋如鼫鼠”，秋毫无犯；或“晋其角”，迫不得已攻打城邑，尽可能减少伤亡。《晋》卦用战争说明进取精神，崇尚明德中正，只字不提杀戮，甚至主张“失得勿恤，往吉，无不利”，体现出不流血、不牺牲的人道进步主张。

《晋》卦的进步理念虽然高明，但未必总是行得通。特别是在暴君当政、株连无辜、光明受伤、正义蒙难时刻，社会进步仿佛突然中止。历史的车轮不但无法前进，反而滑向罪恶的深渊。生逢此时，置身此世，固然可以像王子比干那样忠心赤胆，冒死谏诤，即使被剖腹刳心，也在所不辞。但从客观效果上讲，对于昏聩无道的暴君而言，忠义之士的牺牲不过是火上浇油，雪上加霜，只能使暴君更加暴虐，使世道更为昏暗。明智的作法是，像文王和箕子那样，以装疯卖傻的明夷方式保存实力，耐心等待拨乱反正时机的到来。

据历史传说，周文王被商纣王软禁在河南羑里，暂不过问政治，一心推演《周易》。箕子见比干受诛，披发佯狂。朝歌被攻下后，他将“洪范九畴”传给周武王，使夏商文化不因政权更替而完全

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第37～38页，总第49～50页。

中绝。个人含辛茹苦、忍辱负重的道德蒙难，换来的却是知识经验的哲理提升和文化遗产的历史承继。这确实比白白送死高明得多。明哲保身，但求有功，这才是《明夷》卦的真实意蕴。

《明夷》卦的象数结构正好是《晋》卦的颠倒：一是明入地中，晦暗无光；一是明出地上，阳光灿烂。社会文明的这种明暗交替现象，与其说是历史演进的客观规律，不如说是社会机体的管理疟疾。否则，就连暴君的残酷无道，也是合乎历史规律的必然表现，这岂不成了“暴君合理论”？从现代民主政治看，暴君的出现，根本不是什么历史发展的必然规律，而是缺少权力制衡的管理灾难，是民主监督机制不健全或完全失灵的组织病变，是文明系统缺少负反馈纠错机制的不成熟表现。

对《系辞上传》所讲的“一阴一阳之谓道”，时常会出现片面理解，以为光明与黑暗、善良与邪恶也是循环往复，以至无穷。其实，《周易》紧接着就说：“继之者善也，成之者性也。”这说明《周易》始终是向善的，不愿看到明夷式的悲剧屡屡发生。

我们深信，随着中国现代化进程的不断加快，随着民主政治的全面推进，不仅像文王囚禁、箕子佯狂之类的明夷悲剧不会重演，而且连“大跃进”和“文化大革命”之类的极“左”闹剧也不会再度发生。由于中国传统哲学文化是早产——难熟型的伦理道德文化，生命智慧长期处于冬眠状态：或者“潜龙勿用”，或者“睡狮不醒”，因此才会有各种似是而非的阴阳结论。但愿改革的激励机制、开放的外来挑战和入世的经济震撼，能让这匹“东方睡狮”彻底清醒，能叫这条“华夏潜龙”真正腾飞。

4. 富家大吉、求同存异的生生秩序

按照先秦道家老子的观点，人道与天道的最大差异在于，天道“损有余而补不足”，人之道则“损不足以奉有余”。《道德经》的这种说法常常被误解，以为人道不如天道公平。误解的关键在于，解

释者存有阶级成见,认定“不足”者是劳动群众,“有余”者是富贵人家,“损不足以奉有余”是赤裸裸的剥削。其实,要将老子的原话全部读完,本意却好相反:只有品德高尚的圣人才能真正做到“损不足以奉有余”,然后达到用“有余以奉天下”,最后“功成而不处”^①。

《道德经》的意思隐晦曲折,有些费解。让我们转换到现代科学视域加以考察,或许能够明白其中的哲理。天道遵循热力学第二定律,质能总是从有余的高势位流向不足的低势位,如同自然状态下的水总是往低处流一样,“飞流直下三千尺,疑是银河落九天”。人道则服从耗散结构规律,智能总是从不足的低势位向有余的高势位聚集,不断形成智能高度密集的文明中心。例如,古希腊的雅典,汉唐时的长安,“二战”后的美国。从熵(entropy)的原理看,“损有余而补不足”只能使系统的熵增大,最后因绝对均衡而陷入死寂。相反,“损不足以奉有余”则能扼制熵增,引入负熵流,使系统更加错落有致,生机勃勃。比如,中国改革开放以来,允许少数人先富起来,拉动整个社会经济增长。贫穷不再是社会主义的经济特征,富有也不是资本主义的生活专利。以贫穷为光荣的特殊时代,早已成为历史的回忆。在此,关键在于怎样“损不足以奉有余”。显然,通过分配和再分配机制,即所谓的“剥削”,是无法实现的。只有通过自然智能的科技开发和价值创造,才能使“不足”转化成“有余”。

《道德经》有关“有余”和“不足”的“天人之分”,在《周易》的《家人》和《睽》卦中得到了象数学印证。《家人》卦(䷤)风自火出,热量扩散;女内男外,分工自然。《睽》卦(䷥)上火下泽,性能殊异;女阴男阳,貌离神合。《家人》卦以“有余”补“不足”,尊老携幼,故有天伦之乐。《睽》卦以“不足”奉“有余”,鞭策快牛,故有庆赏之功。

^① 《老子道德经》下篇,《七十七章》,第8页。

䷤家人：利女贞。

初九，闲有家，悔亡。

六二，无攸遂，在中馈，贞吉。

九三，家人嗃嗃，悔厉吉。妇子嘻嘻，终吝。

六四，富家，大吉。

九五，王假有家，勿恤，吉。

上九，有孚威如，终吉。^①

䷥睽：小事吉。

初九，悔亡，丧马勿逐，自复。见恶人，无咎。

九二，遇主于巷，无咎。

六三，见舆曳，其牛掣，其人天且劓，无初有终。

九四，睽孤，遇元夫，交孚，厉无咎。

六五，悔亡。厥宗噬肤，往，何咎。

上九，睽孤，见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说之弧。匪寇婚媾，往，遇雨则吉。^②

伴随产业革命而出现的城市化运动，极大地削弱了传统家庭的综合功能。现代社会的核心家庭，已基本上不再具有组织经济生产的天然职能。但在男耕女织、夫唱妇随的传统农业社会，家庭首先是自给自足的生产单位，是社会财富的创造车间。且不说健康的后代要在家庭内孕育培养，社会财富的主要形态——粮食、肉类和丝绸等，都要通过家庭生产和制造。甚至基本的生产技能和生活经验，恒常的道德规范和风俗礼仪，也要通过家教代代相传。这种功能齐全的古代理想家庭，其家政管理决不亚于野外的狩猎

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第38页，总第50页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第38～39页，总第50～51页。

畜牧和田间的播种耕耘。因此,《家人》卦六二爻辞称赞家庭主妇:“无攸遂,在中馈,贞吉。”

只要将家政管理视为社会总劳动的必要组成部分,那么,家庭主妇生儿育女,打扫应对,缝缝补补等家务劳动,同样创造社会财富,积累文明价值。六四爻辞就这样讲:“富家大吉。”富家之所以大吉,是因为女主人称职。轻视妇女的家庭劳动及其在社会财富创造中的基础地位,这是工业化以来消费型家庭出现后的性别歧视。

古代社会之所以没有女权运动,是因为承继原始母系社会的优良传统,妇女在家道中始终居于主导地位,对家道的兴衰起着举足轻重的支配作用。当然,在节俭的生产型家庭,倘若妇人嘻嘻哈哈,馋吃懒作,不务家政,那肯定是家人的不幸。以往注解《周易》者,多以官宦世家解释《家人》卦,大讲所谓的“三从四德”和“烈女贞操”。其实,在传统社会,官宦世家多属奢侈的消费型家庭,在整个社会的家庭结构中寥寥无几。我们不能以偏概全,用寄生在专制机体上的变态家庭,理解“富家大吉”的健康家道。

同类相聚,异性相吸,这是天人通用的物理法则。《睽》卦离火(三)炎上,兑泽(三)润下,性情乖异。正因为性情乖异,所以功能互补,效用伟大。《睽》卦的寓意是,差异性和多样化是和合创生的逻辑前提。后世受“大一统”和“尚同观”的消极影响,舍弃和合,选取同一,结果同性相斥,窝里斗现象层出不穷,甚至攻乎异端,排斥异己,致使个性无法正常发育,千人一副面孔,万众一种想法,科技发明和艺术创作的生生源泉日趋枯竭。从“大一统”到“清一色”,这是中国传统文化晚近衰落的根本原因。

5. 见险能止、排忧解难的生存智慧

媒体有关见义勇为的讨论,时常牵动着各个阶层和各种行业。有人甚至建议起草《见义勇为法》,对那些见义不为的懦夫绳之以


法。可是，道德上的见义勇为与法律上的紧急避险严重对峙。究竟何去何从，有待生命智慧的进一步觉醒。

其实，早在3000年前，我们的祖先已就此达到了十分理性的认知水平。大难当前，危险迫近，正人君子有两种选择：

第一，如果无力战胜险难，遏制邪恶，那就最好选择紧急避险，设法保全自己生命，不可妄逞英雄，断送性命。比如，不识水性，不会游泳，一定要跳进洪流中抢救落水者，实属无效的壮举，无益的牺牲。

第二，如果有力度过险难，制服邪恶，那就必须见义勇为，挺身而出，设法拯救更多的生命，保护公私财产，不能袖手旁观，麻木不仁。

看来，问题的关键并不在于勇为还是不勇为，而在于能为还是不能为，善为还是不善为。单凭手无寸铁的匹夫之勇，根本无法化解邪恶的恐怖行为。对险难情境及其化解之道，《周易》的《蹇》《解》两卦倒有很好的说法。

蹇：利西南，不利东北。利见大人，贞吉。

初六，往蹇来誉。


六二，王臣蹇蹇，匪躬之故。

九三，往蹇来反。

六四，往蹇来连。

九五，大蹇朋来。

上六，往蹇来硕，吉，利见大人。^①

解：利西南。无所往，其来复吉。有攸往，夙吉。

初六，无咎。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第39～40页，总第51～52页。

九二，田获三狐，得黄矢，贞吉。

六三，负且乘，致寇至。贞吝。

九四，解而拇，朋至斯孚。

六五，君子维有解，吉，有孚于小人。

上六，公用射隼于高墉之上，获之，无不利。^①

《蹇》卦(䷦)山上有水，如同瀑布，见险能止，反身修德，体现了紧急避险的防范意识。从卦象看，坎水(三)险在当前，其势汹汹；艮山(三)止而不进，其智冷静。全卦六爻或“往蹇来誉”，等待时机；或“往蹇来反”，中心喜悦；或“往蹇来连”，恪守本分；或“大蹇朋来”，中正节制；或“往蹇来硕”，志在立功。透过这些一往一来的排比句式，作者表达的中心寓意是：不了解险情，就不要冒险；要了解险情，就须反复研究。通过发现危险、熟悉险境、直到阻止险情的事上磨炼，内修德性，外强智能，以便掌握逢凶化吉的趋避本领，方可见义勇为，见义能为，见义善为。

《解》卦(䷧)雷雨大作，冰消瓦解，宽洪大量，体现了排忧解难的果断魄力。其象数结构为：上卦震雷(三)以不及掩耳之势劈头袭来，使人闻声丧胆，睹光惊惧。下卦坎水(三)如瓢泼大雨迎面飘过，使人浑身透湿，两腿战栗。全卦最有趣的是六三和上六两爻。在《系辞传》里，孔子专门讲解了这两爻包含的深刻义理。

先看六三爻：

子曰：“作《易》者，其知盗乎？《易》曰：‘负且乘，致寇至。’负也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。《易》曰‘负且乘，致寇至’，盗之

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第40页，总第52页。

招也。”^①

这是法律社会学和犯罪心理学的精彩剖析。强盗抢劫，毛贼偷盗，其社会学根源在于财富分配不公，分布不均。有人佩戴珠宝乘坐轿车，有人拄着拐杖徒步走路。强盗出来劫富济贫，替天行道，以犯罪的方式实现正义的目标。《水浒传》里那些“风风火火闯九州，该出手时就出手”的梁山好汉，虽个个都是“反贼”，却被千古传颂。这表明，不同时代的犯罪行为，未必都属于阴险与邪恶范畴。其心理学根源在于灾祸自我招惹。为何强盗不抢劫乞丐？当一个人有意或无意炫耀其财富时，实际上是给强盗、毛贼发请帖。

再看上六爻：

《易》曰：“公用射隼于高墉之上，获之，无不利。”子曰：“隼者禽也，弓矢者器也，射之者人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获。语成器而动者也。”^②

这倒有点像金庸先生的武打小说《射雕英雄传》。要制服穷凶极恶的歹徒和丧心病狂的罪犯，必须身怀绝技，把握时机，不举则已，一举成功。否则，泥菩萨过河自身难保，还奢谈什么见义勇为？

6. 损益盈虚、与时偕行的真知灼见

财富的增加，经济的增长，生活水平的提高，科技知识的积累，文学艺术的繁荣，人类文明总是以数量增益为智能创造目标。与此同时，减少浪费，厉行节约；减少污染，保护环境；减少犯罪，维护治安；减少疾病，搞好卫生，诸如此类的事业又以数量减损为道德

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷7，《系辞上第七》，分第68页，总第80页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷8，《系辞下第八》，分第76页，总第88页。

努力方向。由此可见,增益正效价值,减损负效价值,才是人类价值活动的算术原理。

《周易》中的《损》《益》两卦,以特有的象数结构和卜筮语言,最早阐述了“损益盈虚,与时偕行”的远见卓识,至今仍然富有启迪。《损》卦(䷨)山下有泽,损下益上,塑造文明历史的发展高峰。《益》卦(䷩)风雷激荡,损上益下,奠定社会进步的坚实基础。《损》《益》相得益彰,蕴涵着社会发展的兴亡玄机,诉说着历史进步的盛衰奥秘。

䷨损:有孚,元吉,无咎,可贞,利有攸往。曷之用,二簋可用享。

初九,已事遄往,无咎,酌损之。

九二,利贞,征凶。弗损,益之。

六三,三人行,则损一人;一人行,则得其友。

六四,损其疾,使遄有喜,无咎。

六五,或益之十朋之龟,弗克违,元吉。

上九,弗损益之,无咎,贞吉。利有攸往,得臣无家。^①

䷩益:利有攸往,利涉大川。

初九,利用为大作,元吉,无咎。

六二,或益之十朋之龟,弗克违,永贞吉。王用享于帝,吉。

六三,益之用凶事,无咎。有孚,中行告公用圭。

六四,中行告公从,利用为依迁国。

九五,有孚惠心,勿问元吉。有孚惠我德。

^① [唐]孔颖达:《周易正义》卷4,分第40~41页,总第52~53页。

上九，莫益之，或击之。立心勿恒，凶。①

《损》卦属于上行之道。在道德修养中，要想提高精神境界，增益道德水平，就需要减损不良的情绪与嗜好。在卫生保健中，要想健康长寿，就需要减损疾病。在礼仪风俗中，要想淳朴民风，敦厚民德，就需要减损礼品，减轻礼尚往来的人情债务。由此可见，减损是增益的特殊方式，是为了增益而不断减轻负担，减少疾苦，降低风险，压缩耗费。

用现代决策学术语讲，《损》卦体现了最小最大原理，即以最小的损耗获取最大的收益。从卦象看，上卦艮山(☶)挺拔直立，高不可攀；下卦兑泽(☱)涟漪起伏，深不可测。通过减损而增益的损道，具有强大的拓展能力。在社会改革大业中，通过管理机构的精简和清规戒律的化约，往往能够释放出无穷的创造潜能。20世纪80年代以来，中国的经济体制改革就是通过减损计划体制的种种束缚，不断解放和发展社会生产力。

在《损》卦的爻辞里，曾两度出现“弗损，益之”的谆谆告诫。人们时常谴责“损人利己”的自私行为，称赞“损己利人”的无私奉献。其实，这是一孔之见，缺少和合价值理念。在一个健康的文明社会，“损人”也好，“损己”也罢，都是非道德的过激行为。在客观效果上，“损人”未必“利己”，反而恶化了人际关系；“损己”也未必“利人”，反倒透支了自我创造的人力资源。

21世纪是“损道”退避三舍、“益道”大行其事的和合时代。随着经济全球化进程的加快，各民族互通有无，多边合作；各文化互动交流，竞相增益。“见善则迁，有过则改”，业已成为全人类的价值共识，地球村的道德公约。世界风云和国际气候正朝着有益于人类和平、发展和安全的方向氤氲融突，和合创新，恰

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第41~42页，总第53~54页。

如《益》卦所呈现出来的风雷激荡景象：巽风(三)和煦，唤醒生机，生龙活虎；震雷(三)摄动，激发活力，活灵活现，正所谓“积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉”^①。

7. 当机立断、不留遗憾的刚毅才干

人事活动能否达到预期目的，除了个人坚持不懈的努力外，与时机是否成熟、机遇是否到位有着重要关联。而时机又是最匮乏的信息资源。有些大好时机，如产业革命、科技革命，往往千载一遇。绝好的发展时机，更需要“千年等一回”。可人生只有短短的百年光景，如此不相称的时遇反差，使无数人碌碌无为，抱恨终身，带着无尽的遗憾和难言的感伤，恋恋不舍地离开了他们本想大展鸿图的人世间。

不过，时机有大有小，大好时机固然来之不易，一生难得一遇。可小的时机似乎每年都有，甚至每天都遇，诸如升学考试，打工就业，经商赚钱，助人为乐。大千世界如此繁华似锦，机会总归是有的。关键是我们能否首先发现，抢滩成功。把握时机之后，又能否最大限度地利用机遇，有效地发展事业，完善自己。现代商业社会与传统农业社会相比，最大的进步首先表现为，创造财富的机会指数增长，在财富创造面前，人们的机会更趋均衡，更为平等。

在《周易》成书年代，社会相对封闭，产业十分单调，因而作为信息资源的机遇也就更加稀少。这些历史局限，使《周易》讲述机遇的《夬》《姤》两卦异常晦涩难解，好在我们能够从今天的时机化语境中，猜测出古人的良苦用意。

䷪夬：扬于王庭，孚号有厉。告自邑，不利即戎。利

^① [清]王先谦：《荀子集解》卷1，《劝学篇第一》，第7页。

有攸往。

初九，壮于前趾，往，不胜为咎。

九二，惕号，暮夜有戎，勿恤。

九三，壮于頄，有凶。君子夬夬独行，遇雨若濡，有愠无咎。

九四，臀无肤，其行次且。牵羊悔亡，闻言不信。

九五，苋陆夬夬，中行无咎。

上六，无号，终有凶。^①

䷵ 姤：女壮，勿用取女。

初六，系于金柅，贞吉。有攸往，见凶。羸豕孚蹢躅。

九二，包有鱼，无咎。不利宾。

九三，臀无肤，其行次且，厉，无大咎。

九四，包无鱼，起凶。

九五，以杞包瓜，含章。有陨自天。

上九，姤其角，吝，无咎。^②

《夬》卦(䷪)泽上于天，其势定要酝酿一场暴风骤雨。果然，九三爻“君子夬夬独行，遇雨若濡，有愠无咎”。上卦兑泽(☱)取义喜悦，下卦乾天(☰)寓意刚健。全卦告诉人们：机遇一到，必须闻鸡起舞，志在必胜。否则，犹豫不决，徘徊不前，甚至鲁莽草率，或错失良机，或不能取胜，都将留下终身遗恨。

《夬》卦十分关注号令在把握时机中的重要作用。当机遇和挑战并存时，往往需要全民动员，才能稳操胜券。“孚号有厉”，“惕号，莫夜有戎”，都属应对挑战和危机的有效号令。“闻言不信”与

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第44～45页，总第56～57页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第45～46页，总第57～58页。

“无号，终有凶”，则属于号令不当，或号令废弛。从信息论角度看，发号施令正是为了迅速动员，当机立断。

《姤》卦(䷫)天下有风，风吹草动，象征着机遇的概率特征：几微之际，不期而遇。用现代科学术语讲，机遇的出现是纯粹的数学随机过程，有时表现为信息的涨落，有时表现为状态的摄动。只有具备一叶知秋、一燕知春的预见能力，才能见几而作，不俟终日。《姤》卦九二和九四爻辞，均从日常生活中的小事说起：“九二，包有鱼，无咎。”“九四，包无鱼，起凶。”只要细心观察，从厨房里有无鲜鱼烹饪，就能推知生活的甘苦和世道的艰辛。

《姤》卦的卦辞也常常被阳尊阴卑的传统价值观念所误解：“姤，女壮，勿用取女。”朱熹在《周易本义》里认为：“一阴而遇五阳，则女德不贞而壮之甚也，取以自配，必害乎阳。”^①将女子的贞操看得比生命还重要，这是宋明社会道德脆弱的不良表现，汉唐以前很少有“女德不贞”的说法。

从卦象分析，《姤》卦与《复》卦正好阴阳镜像对称。《复》卦一阳来复，生机再现，表明天地有生物之心。《姤》卦一阴来遇，情窦初开，反映天地有爱物之仁。稍许懂点青春期生理卫生的人都知道，少女情窦初开，正是身体茁壮成长时期，第二性特征开始显现，月经初潮，乳腺激活。如果此时出嫁女孩，对少女的健康成长很可能是致命的伤害。封建时代的童养媳之所以不人道，强奸少女或引诱少女卖淫之所以罪加一等，要从重从快处罚，其根据不正是千百年来人类培养后代积累起来的生存经验吗？真不知像朱文公这样的大学问家，在注解《姤》卦的卦辞时，有没有向自己的母亲或妻子咨询一下，有没有放下书本，真诚地关心一下自家女儿的青春期

^① [宋]朱熹：《周易本义》卷2，《姤》卦辞注，上海：上海古籍出版社1987年，第39页。

卫生保健？

在湖北荆门郭店出土的战国楚简中，有篇名叫《穷达以时》的短文，很能说明谋事在人、成事在天的时遇哲理。简文一开始就讲：“有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣。有其人，无其世，虽贤弗行矣。苟有其世，何难之有哉？”^①然后用大量的历史典故，说明“遇不遇，天也”的天时观。确实如此，机遇是时间的随机摄动。尽管现代科技高度发达，但迄今为止，时机仍然无法由人力完全控制。比如，人类无法让时序逆转，实现返老还童的神仙梦想。因此，君子只能独善其身，耐心等待时机。不管是穷困潦倒，还是飞黄腾达，都应终日乾乾，自强不息，夬夬独行，穷达以时。不论成功还是失败，既不能怪怨老天，也不要迁怒别人，更不可妄自菲薄，而应以刚毅的才干、坚忍的意志，“时刻准备着”。

8. 群英荟萃、积小成大的超越意志

人性是介于兽性和神性之间的过渡形态，是大自然尚未完成的艺术杰作。人生道路是不断超越禽兽、接近神圣的上升过程。这或许是对屈原《离骚》中的名句“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”的最好注释。《周易》的《萃》《升》两卦耦合成对，所要体现的价值理想，正是上下求索的超越意志。

䷬萃：亨。王假有庙，利见大人。亨，利贞，用大牲吉。利有攸往。

初六，有孚不终，乃乱乃萃，若号，一握为笑。勿恤，往无咎。

六二，引吉无咎，孚乃利用禴。

六三，萃如嗟如，无攸利。往无咎，小吝。

九四，大吉无咎。

① 李零：《郭店楚简校读记》，《穷达以时》，第86页。

九五，萃有位，无咎，匪孚。元永贞，悔亡。

上六，赍咨涕洟，无咎。^①

䷭升：元亨。用见大人，勿恤。南征吉。

初六，允升，大吉。

九二，孚乃利用禴，无咎。

九三，升虚邑。

六四，王用亨于岐山，吉，无咎。

六五，贞吉，升阶。

上六，冥升，利用不息之贞。^②

生活经验告诫人们，要长途跋涉，必须积蓄精力，准备路费、干粮和饮料，约好结伴同行的朋友。《萃》卦(䷬)讲述的道理是聚会。其象数结构是：上卦兑泽(三)汇聚无数涓涓细流和潺潺小溪，形成水草丰茂、鸟语花香的沼泽湿地。下卦坤地(三)积淀淤泥沙石，沃野千里，湖泊星罗棋布。全卦泽上于地，荟萃一方水土，养育一代精英；地杰人灵，水清人秀；群英聚会，天长地久。

从群英荟萃到步步高升，确实有其内在的逻辑关系。《升》卦(䷭)地中升木，根深叶茂，出乎幽谷，迁于乔木。上卦坤地(三)柔顺虚怀，以敦厚品德承载万物。通常用大地母亲来形容坤卦的温柔、慈祥 and 百依百顺的宽广胸怀，十分贴切。下卦巽风(三)如同参天大树，不断从大地汲取水分和营养，挺拔直立，逼近霄汉。六爻围绕“升”字展开，或“允升大吉”，信步登临；或“升虚邑”，无所疑虑；或“贞吉升阶”，拾级而上；或“冥升”，生命不息，攀登不止。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第46页，总第58页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第46~47页，总第58~59页。

登山观光的经验告诉人们：“会当凌绝顶，一览众山小。”^①正是在崇山峻岭的顶巅上，人们的视野无比开阔，胸襟无比豁达。尘嚣里的几多烦恼，生活中的几重恩怨，此时荡然无存，精神瞬间体悟到天地之博大，宇宙之浩渺。瞬间即永恒的感触，正是超越意志的神奇妙用。孔子登泰山而小天下，喟然有回归自然的纯真意愿。英国作家托马斯·哈代(1840~1928)曾写过一部译名为《远离尘嚣》的长篇小说，表达了作者对人性超越意志的艺术理解。人类对珠穆朗玛峰的攀登和征服，体现出来的精神境域正是“凌绝顶”式的超越。

按照中国佛教禅宗的说法，超离无边苦海，越出因果轮回，属于断生死的向上之路。依据不立文字的禅定宗旨，向上一路，密不透风，既不可思议，更不可言说。然而，平常心即道心。超越意志听起来神乎其神，好似点石成金的哲人石，难以寻觅。但是，踏遍青山无觅处，得来全不费工夫。原来，超越意志就是不死心，不甘心，不自满。一言以蔽之，就是永远敢于对自己的以往成就说“NO”。可见，超越是一种创造性的否定力量。

因为个人十分脆弱，所以才用知识武装，用道德充实。因为自我异常渺小，所以才以文会友，以友辅仁。因为个体相当平庸，所以才出人头地，追求卓越。《萃》卦是横向的超越，走出自我中心；《升》卦是纵向的超越，跳出价值平面。纵横互补，超凡入圣，人生的价值理想由此可见一斑。

9. 返朴归真、饮水思源の寻根情结

人生的天赋使命就是立足大地，参赞化育。任何形式的超越意志都是一种指向终极价值的精神建构。正如建筑金字塔一样，对大地的超越始终依附于大地。树木之所以能够参天，力量源泉

① [唐]杜甫：《望岳》，《全唐诗》卷216，第2253页。

来自大地。德国哲学家尼采(1844~1900)推崇强力意志,提出超人学说。可他所讲的超人却是“大地”的意思。因此,过度超越,必将陷入困境;极度升华,定会跌入陷阱。

䷮困：亨。贞大人吉，无咎。有言不信。

初六，臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿。

九二，困于酒食，朱紱方来。利用享祀，征凶，无咎。

六三，困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。

九四，来徐徐，困于金车，吝，有终。

九五，劓刖，困于赤紱。乃徐有说，利用祭祀。

上六，困于葛藟，于臲卼，曰动悔有悔，征吉。①

䷯井：改邑不改井，无丧无得。往来井井。汔至亦未繙井，羸其瓶，凶。

初六，井泥不食，旧井无禽。

九二，井谷射鲋，瓮敝漏。

九三，井渫不食，为我心恻。可用汲，王明，并受其福。

六四，井甃，无咎。

九五，井冽寒泉，食。

上六，井收勿幕，有孚元吉。②

从哲学上讲，真正的困境不是“山重水复疑无路”的理智迷茫，而是“前不见古人，后不见来者”的精神沮丧，是沼泽无水、寸草不生的生机绝望。《困》卦(䷮)的取象是，坎水(三)下漏，兑泽(三)上枯。全卦六爻描述的事例多与刑罚和监狱有关。初六“入于幽

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第47页，总第59页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第47~48页，总第59~60页。

谷”，暗无天日，与地牢有关。九五“劓刖”，少鼻缺脚，与受刑有关。由此可见，真正的困境就是失去自由，伤及生命。

人生何处无困境，生老病死，婚姻嫁娶，都有可能陷入困境。身患绝症，生命困顿。婚姻离异，爱情蒙难。《周易》的伟大之处，就在于穷则思变，能够从困境中发现化险为夷的转机。《井》卦继《困》卦之后，指出了摆脱困境的必由之路：返朴归真，勤奋致富，既不贪图便宜，更不侥幸取巧，心地宽广，坦坦荡荡，即便遭遇无道，身陷囹圄，也能浩然正气，笑傲死神，何困之有？

在古汉语词汇系统，“井”字有四重涵义：一是饮用的水井，二是捕猎的陷阱，三是耕作的井田，四是贸易的市井。《井》卦(䷯)讲的是“井”字的本义，即水井。从文明的演进过程看，火种的使用使人类进入熟食时代，营养水平极大提高。而水井的发明与火种的使用同样重要。水井让人类过上定居生活，卫生状况极大改善。城邑的兴起，邦国的建立，都与淡水资源的开发和利用密切相关。如果说火种是文明进步的动力之源，那么水井是社会繁荣的秩序之源。

井然有序的社会生活，得益于充足的淡水资源。尽管文明的发展已使人类遨游太空，驻足月球，即将登上火星，但宇航员饮用的淡水仍然来自地球。尽管社会的进步已使城乡居民喝上了自来水，江河水库成为主要的供水源，但来自地下深井的矿泉水更为绵甜，更加清爽。所以，《井》卦告诉人们说：“井冽寒泉，食。”

叶落归根，饮水思源。生命智慧的道德根源，永远在天地之间。人类每一次重大的飞跃式发展，都是通过回归自然的方式加以实现。对自然的珍爱与敬畏、呵护和参赞，永远是人类的“天命”。对自然的征服与摆布、破坏和污染，必将是文明的“天灾”。

井道虽小，性命攸关。通过井道，文明与自然一衣带水，和合一体。文明进步不仅需要自然的人文化成，用科技知识点缀美好

河山,使其如花似锦;而且更需要人类的自然回归,以鸢飞鱼跃的方式陶冶心灵,使其虚灵不昧。当代的和合生态伦理,正是对《周易》井道的创造性发挥,这将为生态环境的总体改善,提供既古老又新颖的价值理念。

10. 革故鼎新、顺天应人的变法精神

纵观中国历史,革命容易变法难。从汤武革命到辛亥革命,你死我活、改朝换代式的革命不绝于史,而且多能以流血漂杵的生命代价换取一家一姓的江山社稷。相反,从商鞅变法到戊戌变法,利国利民、兴利除弊的变法寥若晨星,而且多以改革者的个人牺牲宣告失败。人们不禁要追问:中华民族如此足智多谋,如此热爱和平,为何在几千年的历史进程中,老是热衷于揭竿而起的暴力革命,而对和风细雨式的变法维新如此缺少耐心、没有信心?这个问题显然太大,也太难回答了。或许,我们能够从《革》、《鼎》两卦中找到一些解题线索。

䷰革: 己日乃孚,元亨,利贞,悔亡。

初九,巩用黄牛之革。

六二,己日乃革之,征吉,无咎。

九三,征凶,贞厉。革言三就,有孚。

九四,悔亡。有孚,改命吉。

九五,大人虎变,未占有孚。

上六,君子豹变,小人革面。征凶,居贞吉。①

䷱鼎: 元吉,亨。

初六: 鼎颠趾,利出否。得妾以其子,无咎。

九二: 鼎有实,我仇有疾,不我能即,吉。

① [唐]孔颖达:《周易正义》卷5,分第48~49页,总第60~61页。

九三，鼎耳革，其行塞。雉膏不食，方雨亏悔，终吉。

九四，鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。

六五，鼎黄耳金铉，利贞。

上九，鼎玉铉，大吉，无不利。^①

革故鼎新是义理易学的重要成语，它有助于了解“革”与“鼎”在功能上的对偶关系：革命能“去故”，能“破坏一个旧世界”；鼎立能“取新”，能“建设一个新世界”。用医学作类比，革命是动手术，切除恶性肿瘤，是迫不得已的最后绝招。鼎立是练气功，建立良性循环，是随时随地的偏差微调。试想，如果有三足鼎立的平衡建制，有民主协商的超强纠错，那就压根儿不会出现夏桀王的荒淫无耻和商纣王的暴虐无道，也就压根儿用不着商汤王的暴力征讨和周武王的流血诛伐。

中国历史革命不断、流血不止的死结在于，控制和垄断社会资源的帝王将相，仅仅是少数家族。为了几个家族的既得私利，他们以天下的兴亡和民众的生死作为权力游戏的最后赌注。为了长期胜算，他们不惜一切代价收买或诛杀潜在的游戏对手，以至只手遮天，暗无天日。除非绝对有利于王室皇家，否则，任何改良和维新都是罪不容赦的犯上作乱。由于缺少及时有效的微调机制和纠错能力，历史每前进一步，都要付出白骨遍野、血流成河的惨重代价。从这个意义上讲，革命是历史的奢侈品，是生命的十字架。

《革》卦(䷰)泽中有火，水火相熄，其势不能两立：要么泽(三)水浇灭离(三)火，要么离(三)火烧干泽(三)水。既然革命是迫不得已的最后绝招，那么对其运用方式就必须做出严格限定，以免动辄以“革命”的名义党同伐异。因此，进行革命必须

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第49页，总第61页。

符合“顺天应人”和“治历明时”的和合条件。只有上顺天道自然，下应人道自由，旨在疏明历史进程的革命，才是真正意义上的革命。比如，英国的产业革命，开拓了人类文明的工业化进程。20 世纪的科技革命，使人类社会快速进入微电子技术的信息时代。

从势不两立到鼎足三立，这是权力结构的历史性突破。经过漫长的君主专制和中央集权，中华民族开始对权力结构进行哲学反思，逐渐认识到权力需要强制约束和有效监督。尽管中国式的分权管理仍在艰难的探索途中，但是有一点是可以肯定的，随着小康社会的逐步到来和与国际管理的全面接轨，由秦始皇确立的“大一统”行政管理模式，即将逐步退出历史舞台。

《鼎》卦(䷱)本身是象征性的器物符号。作为烹饪器具，古代的铜鼎在功能上相当于今天的铁锅。人生一日三餐，不能没有鼎力相助。因此，洗锅涮碗，除污去垢，应从日常做起，从厨房开始。俗语说：病从口入。只要餐具卫生，饮食卫生，病菌也就无从侵入。同样的道理，只要每日都能去故取新，新陈代谢畅通无阻，社会机体怎能出现祸国殃民的灾难性病变呢？又何须大动干戈，实施革命性的“休克疗法”呢？

文明历史如能敬畏生命，中正刚毅，则革命只是作文章，只是搞科技发明，只是搞艺术创作。一切问题都能那样从容不迫，那样文质彬彬，那样温良恭俭让，在和合创新的框架内，以非暴力的对话方式沟通隔阂，协调矛盾，化解冲突。由此可见，流血的暴力革命不仅是可以避免的，而且也是应当加以避免的。

11. 诚惶诚恐、景行行止的敬畏心理

古代的“汤武革命”，只是讨一种“活法”。现代的《秋菊告状》，不过要一种“说法”。“活法”是从死难里讨来的，是面对死亡的勇敢生存。“说法”是从公道中讨来的，是信奉正义的心安理得。佛

家称“法力无边”，又说“万法归一”，显然有些不着边际。“活法”也好，“说法”也罢，其实都是人为自身立法，通过宪政法治规范人的行为，使其远离禽兽状态，渐近神明境域。

《周易》虽然是从卜筮文化和巫史传统里孕育出来的智慧早产儿，但一点儿也不“封建迷信”。《震》卦(䷲)讲述雷电，没有塑造雷公电母之类的神秘偶像。《艮》卦(䷳)描述高山，没有魑魅魍魉之类的山神洞仙。雷电是天地能量的感应奇迹，足以让人诚惶诚恐，恐惧修省。高山是天地气质的交接景致，完全令人景行行止，思不出位。《震》《艮》两卦，体现出中国文化没有偶像的宗教情感和上帝不在的敬畏心理。

䷲震：亨。震来虩虩，笑言哑哑。震惊百里，不丧匕鬯。

初九，震来虩虩，后笑言哑哑，吉。

六二，震来厉，亿丧贝，跻于九陵。勿逐，七日得。

六三，震苏苏，震行无眚。

九四，震遂泥。

六五，震往来厉，亿无丧，有事。

上六，震索索，视矍矍，征凶。震不于其躬，于其邻，无咎。婚媾有言。^①

䷳艮其背，不获其身；行其庭，不见其人。无咎。

初六，艮其趾，无咎。利永贞。

六二，艮其腓，不拯其随，其心不快。

九三，艮其限，列其夤，厉薰心。

六四，艮其身，无咎。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第49～50页，总第61～62页。

六五，艮其辅，言有序，悔亡。

上九，敦艮，吉。^①

孔子是中国传统文化推崇备至的圣人。他对鬼神天命的态度具有和合智慧：理智的疏远与情感的敬畏，敬鬼神而远之，知天命而畏之。据《论语·乡党》篇记载，在日常生活中，遇上“迅雷风烈”天气，孔子像儿童一样，必变容颜，以示敬意。受狭隘的无神论影响，现代学者对孔子的这份虔诚和敬意不以为然，甚至嗤之以鼻，笑其迂腐。相比之下，像爱因斯坦(1879~1955)这位 20 世纪最伟大的物理学家，对宇宙四维时空的几何结构常常怀着敬畏之情，赞叹不已。揭示自然规律的科学家，对宇宙的奥秘往往有宗教式的敬畏情感。这种有点儿害怕、好似恐惧的存在心理，既是儿童心理的基调，也是土著居民的常情，更是人类与自然的信息感通方式。《震》卦上下皆雷，震来虩虩，通过描述在打雷放电过程中人们的恐惧心理，说明了警远惧迹、恐以致富的超越原理。

生活的经验一直告诉人们：没有对生命的敬畏，就没有仁民爱物的博大胸怀，就没有救死扶伤的白衣天使和红十字行动。没有对职业和事业的敬畏，就没有鞠躬尽瘁、死而后已的献身精神。没有对大自然的敬畏，就没有发自内心的环保意识。科学研究已经证实，匪夷所思的艾滋病毒和突如其来的萨斯病毒，都源于人们对野生动物的疯狂捕杀和贪婪食用。敬畏生命，不仅仅是敬畏人类自己的生命，而且也要敬畏大自然中所有生物的生命。

在《史记·孔子世家》里，司马迁对孔子的伟大人格推崇备至，敬佩不已。他说：“《诗》有之，高山仰止，景行行止；虽不能至，然心向往之。余读孔氏书，想见其为人。适鲁，观仲尼庙堂，车服礼器，诸生以时习礼其家。余祇回留之，不能去云。天下君王，至于贤人

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷 5，分第 50~51 页，总第 62~63 页。

众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者，折中于夫子，可谓至圣矣！”^①像孔子这样的光辉人格，确实不是每个人通过奋斗和努力都能达到的。不能达到，仍然向往，太史公对文化思想巨人的这种虔诚态度，体现了《艮》卦的最高宗旨：“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。”

自强不息，厚德载物，这是人生天地之间、智能参赞化育的道德使命。只能义不容辞地忠实履行，没有讨价还价的回旋余地。但能否功成名就，却由时势全权决定，半点儿由不得自己。《艮》卦山外有山，绵延起伏，其智慧教谕是：“君子以思不出其位。”汉代大儒董仲舒有句名言，“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，就是对《艮》卦超功利审美价值的最好解说。尽管董仲舒的这句格言被历代功利主义者驳得体无完肤，但是，没有对世俗功利的不谋不计，哪里有道德文章的千古传颂。

《艮》卦的卦爻辞仅有 55 个字，只字不提功名利禄，讲的全是身心修养。从“艮其趾”到“艮其辅”，关注的重心始终不离区区身体。正因为身体是人生在世唯一可以信赖的创造资本，所以不能舍本逐末，为了蝇头小利，一时浮名，断送了身心健康和自家性命。

12. 防微杜渐、善始善终的稳健作风

锐意进取是《周易》崇尚乾道刚健的一贯精神。但《周易》的最高价值理想，既非乾道的阳刚，亦非坤道的阴柔，而是阴阳氤氲融突、刚柔健顺中正的和合境界。单就进取精神而言，《周易》特别强调这样三点：一是“进得位”，进取要进到恰当的位序上；二是“进以正”，要遵循时序逐渐进取，不可图捷径，走邪路；三是“往有功”，

^① [汉]司马迁：《史记》卷 47，《孔子世家第十七》，天津：天津古籍书店《前四史》影印本 1991 年，分第 321 页，总第 333 页。

进取必须善始善终,不进则已,进必有功。《渐》与《归妹》两卦以婚姻现象说明,履行人间正道,应保持循序渐进、善始善终的稳健作风。

䷴ 渐: 女归吉,利贞。

初六,鸿渐于干,小子厉,有言无咎。

六二: 鸿渐于磐,饮食衎衎,吉。

九三: 鸿渐于陆,夫征不复,妇孕不育,凶。利御寇。

六四,鸿渐于木,或得其桷,无咎。

九五,鸿渐于陵,妇三岁不孕,终莫之胜,吉。

上九,鸿渐于陆,其羽可用为仪,吉。^①

䷵ 归妹: 征凶,无攸利。

初六,归妹以娣,跛能履,征吉。

九二,眇能视,利幽人之贞。

九三,归妹以须,反归以娣。

九四,归妹愆期,迟归有时。

六五,帝乙归妹,其君之袂,不如其娣之袂良。月几望,吉。

上九,女承筐,无实。士刲羊,无血。无攸利。^②

《渐》卦(䷴)山上有木,渐次升高。卦辞“女归吉,利贞”,说明婚姻大事不可草率,必须逐渐形成和善的婚俗。六爻以水鸟鸿雁起兴,通过“鸿渐于干”、“鸿渐于磐”、“鸿渐于陆”、“鸿渐于木”和“鸿渐于陵”,依次说明男女爱情渐进的次序和节奏。由于婚姻家庭始终以饮食起居、生儿育女为基点,爱情渐进到“高山青,涧水

① [唐]孔颖达:《周易正义》卷5,分第51页,总第63页。

② [唐]孔颖达:《周易正义》卷5,分第52页,总第64页。

蓝”时，男女各得所愿，彼此相敬如宾，朝夕厮守，永不分离。因此，《渐》卦的上九爻不再上升，鸿雁又飞回到九三所指的陆地上：“鸿渐于陆，其羽可以为仪，吉。”此时此刻，夫妻唱和，载歌载舞，爱情终于结出了幸福的硕果。

传统儒生在注解《周易》时，总以为上九爻的“陆”字不是陆地，而是云路或山阿。包括程颐和朱熹这样的大学问家，也认为鸿雁飞得愈高愈吉。他们竟然忘了，《乾》卦的“飞龙”到了上九都“亢龙有悔”，一只小小的水鸟飞上云路，驻足山阿，亢奋至极，岂能吉祥？《周易》崇高中正和合，走极端多遭凶险。《渐》卦上九之所以吉，是因为鸿雁飞回陆地，渐进过程有了踏实可靠的最后归宿。

《归妹》卦(䷵)泽上有雷，天地交媾；春风化雨，泽及万物。《象传》以“永终知敝”概括全卦义蕴，意味深长。婚姻是人的终身大事，从爱情能否天长地久，家庭能否善始善终，就可推知人生是否美满幸福。在礼仪之邦，民俗文化非常重视婚礼，将其与葬礼并称“红白喜事”。红双喜象征男女和合生命的真正开始，白双喜象征夫妻结伴旅行的圆满结束。

喜悦而感动，本来是婚姻的爱情基础。然而，由于财富的干扰和权力的介入，天下有情人未必终成眷属。《红楼梦》中的宝玉和黛玉虽是天生一对，可最后黛玉葬花，宝玉哭灵，竟然以悲剧告终。

《归妹》卦以“帝乙归妹”得名，纯属政治联姻。据《诗经·大明》记载，周文王确实娶过商王室公主，生下武王。武王又去讨伐商朝，诛杀纣王。按长幼辈分论，周武王是商纣王的外甥。从亲属关系看，外甥攻打舅父，毕竟有悖情理。“帝乙归妹”显然善始不善终，所以卦辞有“征凶，无攸利”的占断。不管武王革命多么正义，但以外甥身份讨伐舅父，肯定美中不足。因此，孔子称《武》乐：“尽美矣，未尽善也。”相比之下，唐尧将自己的两个女儿

嫁给虞舜,实现了政权的和平移交与职位的合理禅让,家国两全其美,成为千古佳话。孔子称《韶》乐:“尽美矣,又尽善也。”^①孔子的尽善尽美,充分体现了“礼之用,和为贵”与“君子和而不同”的和合价值理想。

13. 丰大遇灾、乐极生悲的辩证逻辑

在茫茫星河,整个太阳系不过沧海一粟,更不要说地球及其生命了。人类或许对自己这种异常渺小的宇宙学地位过于敏感,总是以崇高和伟大聊以自慰,掩饰内心深处的空虚和自卑。可是,渺小与伟大服从辩证逻辑,像走钢丝一样,总是在两极之间来回摆动。

在文明史上,横跨欧、亚、非三大洲的罗马帝国何等庞大,但很快冰消瓦解,使西欧社会进入长达一千多年的“黑暗时代”。

在地质史上,白垩纪的恐龙何等庞大,却无法规避地质灾难,第四纪冰川到来前已完全绝迹。相反,像老鼠、跳蚤之类的小动物,却有顽强的生命力;如细菌、病毒等微生物,更是生生不息,难以灭绝。

《周易》里的《丰》卦(䷶),讲的是丰大蒙受的变故和灾难。与其对偶的旅卦(䷷),说的是乐极滋生的悲哀与凶险。如果说《周易》有丰富的辩证法思想,那么,至少在《丰》《旅》两卦里,辩证逻辑总是让事与愿违,有意拿人生理想开玩笑,故意上演将伟大撕碎、将快乐捅破的恶作剧。

䷶丰:亨。王假之,勿忧,宜日中。

初九,遇其配主,虽旬无咎,往有尚。

六二,丰其蔀,日中见斗。往得疑疾,有孚发若,吉。

九三,丰其沛,日中见沫。折其右肱,无咎。

① [宋]朱熹:《四书章句集注》,《论语集注》卷2,《八佾第三》,第68页。

九四，丰其蔀，日中见斗。遇其夷主，吉。

六五，来章，有庆誉，吉。

上六，丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿，凶。^①

䷷旅：小亨。旅，贞吉。

初六，旅琐琐，斯其所，取灾。

六二，旅即次，怀其资，得童仆，贞。

九三，旅焚其次，丧其童仆，贞厉。

九四，旅于处，得其资斧，我心不快。

六五，射雉，一矢亡，终以誉命。

上九，鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。^②

《丰》卦记录了一次日全食现象，或太阳黑子爆发过程。正午时分，人们聚会宗庙，准备以丰盛的礼品祭祀祖先和神灵。国王亲临现场，气势壮观。忽然，天色昏暗，“日中见斗”，“日中见沫”，人群恐慌，四处逃亡。荒乱之中，有的人神经错乱，魂不附体；有的人摔倒在地，右臂骨折。爻辞的作者由太阳的全食现象（或黑子爆发），联想到人世间的兴盛衰亡：“旧时王谢堂前燕，飞入寻常百姓家。”多少豪宅大院，朱门红墙，由于丰大走向衰败，剩下残垣断壁，成了蓬蒿丛生的废墟。埃及的金字塔，希腊的万神庙，罗马的斗兽场，商纣王的鹿台，秦始皇的阿房宫，这些宏大的古建筑，不停地诉说着丰大必遭灾的辩证原理：“日中则昃，月

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第55～56页，总第67～68页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第56页，总第68页。

盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？”^①

《旅》卦描写了一次商业旅行或外出旅游。旅客腰缠万贯，沾沾自喜，故意让钱币琐琐作响，结果遭到抢劫，随行的童仆乘机逃跑。好不容易挽回钱财损失，却又得意忘形，外出打猎，火烧鸟巢，乐不可支。结果贩卖的牛群意外受惊，全部奔逃。“旅人先笑后号咷”，这是乐极生悲的典型故事，值得时常借鉴，汲取教训。

人生在旅途。生活无异于在无边苦海里摇荡的一叶扁舟。这叶扁舟既载不动几多愁，更承不下几多乐。生命航程必须点亮那盏智慧的心灯，才能旅途愉快，趋吉避凶，顺利到达人生最辉煌的目的地。《周易》卦爻辞多次讲到“利涉大川”，也是以涉水渡河比喻人生旅行。饶有趣味的是，《丰》《旅》两卦的《象传》都讲到刑狱。《丰》卦：“君子以折狱致刑。”《旅》卦：“君子以明慎用刑，而不留狱。”乍看起来，这纯粹是乱弹琴，丰大已遭灾，乐极又生悲，还要用刑狱，简直是落井下石，幸灾乐祸。其实，《象传》作者高屋建瓴，更胜一筹。丰大与乐极都是铤而走险，是对生命的犯罪。文明世界的刑狱系统，其建立宗旨就是要纠偏用中，矫枉归正，惩戒一切形式的极端行为，使社会趋于中正和平。

14. 巽以行权、悦以犯难的变通艺术

初读现代管理学著作，仿佛走进了理论学说的丛林。仔细参照比较，就会发现：没有哪一种管理学说是绝对正确的，是能够让企业起死回生、放之四海而皆准的客观真理。中国经济体制改革二十多年，在管理层面最大的经验教训，就是不要迷信进口的“洋”理论。目标管理，任期责任，竞争上岗，在局域

^① [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第55页，总第67页。

范围内全都有效。但推广到全社会,都会出现灾难性后果。比如竞争上岗,大批下岗职工怎么安置?再如任期责任,大量豆腐渣工程谁来负责?

社会宏观管理是随机性、创新性和变通性极强的协调艺术,相信某种理论能够通盘解决超大系统的管理协调问题,那只能是天方夜谭。《周易》里的《巽》《兑》两卦都讲管理哲学。《巽》卦(䷸)和风相随,“君子以申命行事”,讲管理中的指挥功能。《兑》卦(䷹)丽泽滋润,“君子以朋友讲习”,讲管理中的激励机制。两卦相比,《兑》以喜悦为宗旨,更合乎人性。

䷸巽：小亨，利有攸往，利见大人。

初六，进退，利武人之贞。

九二，巽在床下，用史巫纷若，吉无咎。

九三，频巽，吝。

六四，悔亡，田获三品。

九五，贞吉，悔亡，无不利，无初有终。先庚三日，后庚三日，吉。

上九：巽在床下，丧其资斧，贞凶。^①

䷹兑：亨，利贞。

初九，和兑，吉。

九二，孚兑，吉，悔亡。

六三，来兑，凶。

九四，商兑未宁，介疾有喜。

九五，孚于剥，有厉。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第57页，总第69页。

上六，引兑。^①

《巽》卦的自然取象是微风和树木。微风徐徐吹来，树木轻轻拂动，这就是《巽》卦的物理景观。从事理上说，现代商业中的微笑服务，特别是那句“顾客就是上帝”的服务宗旨，所体现的道德精神，正是“巽以行权”的顺从思想。

殷周社会总体上属于农业文明，商业经济不够发达。《巽》卦的作者，主要从习武、治病、狩猎和旅行等方面，概略说明顺从时势、灵活权变的重要性。军人出征在外，或进或退，必须依据战机灵活选择，不可一味冒进或一味退却。巫医给人治病，必须依据病情运用法术，不可一味装神弄鬼。猎人入山打猎，必须根据猎物的生活习性区别对待，不可一味拉弓射箭。旅客出门远行，必须根据旅程的艰难险阻谨慎收藏钱财，不能总是放在床下。

冯友兰(1895~1990)先生曾将“乐天”看作是人生的天地境界。李泽厚先生也认为，“乐感”是中国传统伦理的情感本体。从印度佛教的中国化过程看，这两位先生的主张确实很有道理。在中国民俗文化中，最受欢迎的佛不是庄严自在的释迦牟尼佛，而是笑口常开的大肚弥勒佛；最受敬仰的菩萨不是智慧具足的文殊师利菩萨，而是救苦救难的观世音菩萨。《兑》卦以喜悦立义，取象湖泽相连。早春时分，柳绿花红，人们或沿着湖边信步漫游，或坐在船里随波逐流，内心的那份喜悦之情，真是难以言表。

人生确有许多许多的痛苦和烦恼，风风雨雨，坎坎坷坷，但为何人们都愿长寿，像电视剧《康熙王朝》主题歌所唱的那样，“我真的还想再活五百年”。根本的原因不是贪生怕死，而是

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第57~58页，总第69~70页。

生命智慧自身蕴藏着无穷的价值理想，足以让人流连忘返，不知老之将至，不怕死神逼近。古希腊人称哲学为“爱智之学”，又说哲学是“学会死亡的艺术”。印度现代宗教哲学家奥修（Osho），在《没有水，没有月亮》中讲得更为透彻：“如果你能带着微笑去死，那么你就懂得了死亡的艺术，而整个宗教就是在于死亡的艺术，除此之外，没有别的。”哲学爱智慧，宗教有信仰，怎么能和“死亡的艺术”相提并论呢？原来，医学不能战胜自然意义上的死亡。只有哲学沉思，才能超越对死神的心理恐惧，在生命智慧中找到安身立命的和乐家园。只有宗教信仰，才能遮蔽对死亡的精神痛苦，在虚拟世界里建构永垂不朽的千年福国。

15. 涣然冰释、适可而止的节度范畴

旋律与节奏，是音乐内在的审美尺度。从和声学原理讲，高山流水是最优美的自然旋律；寒往暑来是最生动的天道节奏。中华民族的上古文化，是音乐艺术率先发达的礼乐文化。《诗经》里的风、雅、颂，都是有音乐伴奏的歌唱艺术。考古发掘出来的战国编钟，其音色之美，堪称和声之绝。

可惜的是，秦汉以降，“风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复还”。随着《乐经》的失传，上古音乐艺术因难觅知音而万籁俱寂。人们熙熙攘攘，往来于名利之场；喊喊杀杀，奔命于角斗之地。中国传统文化从此陷入四面楚歌的音乐贫困境地，源出音乐和谐共振的和合思想，也为“尚同”所遮蔽。《周易》中的《涣》《节》两卦，虽听不出丝竹之声，却洋溢着音乐的节度范畴与和合精神。

䷺ 涣：亨。王假有庙，利涉大川，利贞。

初六，用拯马壮，吉。

九二，涣奔其机，悔亡。

六三，涣其躬，无悔。

六四，涣其群，元吉。涣有丘，匪夷所思。

九五，涣汗其大号，涣王居，无咎。

上九，涣其血去逖出，无咎。^①

䷻节：亨。苦节，不可贞。

初九，不出户庭，无咎。

九二，不出门庭，凶。

六三，不节若，则嗟若，无咎。

六四，安节，亨。

九五，甘节，吉，往有尚。

上六，苦节，贞凶。悔亡。^②

《涣》卦(䷺)风行水上，绿水荡漾，是大音希声的美妙旋律。《节》卦(䷻)泽上有水，泉水涌动，是天地交感的雄壮节奏。“间关莺语花底滑，幽咽泉流水下滩。水泉冷涩弦凝绝，凝绝不通声渐歇。别有幽愁暗恨生，此时无声胜有声。”^③透过涣然冰释的旋律和适可而止的节奏，隐隐约约感受到让孔子三月不知肉味、让白居易泪湿青衫的音乐陶醉境界。

家住内蒙古包头地区的人都知道，每年春暖之时，黄河中游进入凌汛期。青藏高原的河水携带着大量的冰凌涌入黄土高原。早晚之间的温差和长驱直入的寒流，使这些冰凌再度冻结，堵塞河道。河水越出堤岸，向周边村镇蔓延。上古的黄河比现在清澈，史籍屡称“大河”、“大川”。水量也比现在充沛，

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第58页，总第70页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第58～59页，总第70～71页。

③ [唐]白居易：《琵琶行》，《全唐诗》卷435，第4821页。

发生凌汛的河段可能延及到整个中下游。从《涣》卦记载的情形推测，很可能是古代黄河中下游的凌汛水患。初六爻，用快马传递凌汛到来的消息。九二爻，凌汛如期到来。六三爻，人们用冰水灌溉农田。六四爻，冰水汇集到低洼地区，淹没了小土丘。九五爻，凌汛大至，冰水冲进王宫。上九爻，凌汛过去，河水回落。正因为凌汛每年只发生一次，而且周期相对稳定，因此全卦没有一个“凶”字。倘若用山洪暴发来解释，岂能亨通、元吉、无咎？

凌汛是秦岭以北大河大川随着寒暑往来的变化节律，只要防汛工作到位，不仅没有险情和灾害，反而有利于农田春灌，增产丰收。经过1998年长江全流域的洪水灾害，人们再次意识到滥砍滥伐上游原始森林，在中下游围湖造田，人为破坏江河水系的自然调节机制，其结果总是得不偿失，损失惨重。“不节若，则嗟若。”《节》卦的本义是节度。倘若仅仅解释为日常生活中的节俭，那实在是杀鸡用牛刀，把大智慧当成了小聪明。既然天地的气象变化也有其节奏和旋律，人类的文明建设和道德修养，岂能心血来潮，不受中正制度的和合协调？

16. 信及豚鱼、爱达飞鸟的道德境域

天地之性人为贵。人何以为贵？对此，荀子有一段著名解释：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知、亦且有义，故最为天下贵也。”^①以信义立足天地，以仁爱泽及万物，这确实是人性高于物性、兽性的可贵之处。

信义和仁爱，既是人类特有的高贵品质，也是其得天独厚的道

① [清]王先谦：《荀子集解》卷5，《王制篇第九》，第164页。

德根基。孔子曾经讲过：“自古皆有死，民无信不立。”^①儒家文化之所以对中国历史产生了深远影响，首要原因在于，先秦儒家从众多的道德规范中掂量出仁、义、礼、智、信五个恒常原则，为中华民族几千年的精神生活开拓出信及豚鱼、爱达飞鸟的生态道德境域。《中孚》与《小过》两卦，分别论及诚信与中正，可以看作是对这一和合境域的最早描述。

䷼中孚：豚鱼吉。利涉大川，利贞。

初九，虞吉，有它不燕。

九二，鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之。

六三，得敌，或鼓或罢，或泣或歌。

六四，月几望，马匹亡，无咎。

九五，有孚挛如，无咎。

上九，翰音登于天，贞凶。^②

䷽小过：亨，利贞。可小事，不可大事。飞鸟遗之音，不宜上，宜下。大吉。

初六，飞鸟以凶。

六二，过其祖，遇其妣。不及其君，遇其臣。无咎。

九三，弗过防之，从或戕之，凶。

九四，无咎。弗过遇之，往厉必戒，勿用永贞。

六五，密云不雨，自我西郊。公弋，取彼在穴。

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，《论语集注》卷6，《颜渊第十二》，第135页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第59页，总第71页。

上六，弗遇过之，飞鸟离之，凶。是谓灾眚。①

从意象空间看，《中孚》卦(䷼)泽上有风，卦辞谈及豚鱼，爻辞讲到鸣鹤、马匹和锦鸡(翰)，全与禽兽有关。《小过》卦(䷽)山上有雷，卦辞、爻辞都有“飞鸟之象”。

读完卦爻辞，掩卷浮想，思绪仿佛到了动物园、海洋馆或国家自然保护区。“豚鱼吉”，河豚鱼儿吉祥。“鸣鹤在阴，其子和之”，仙鹤家族合唱。“马匹亡，无咎”，马儿自由奔驰。“翰音登于天，贞凶”，是谁不识好歹，惊动了锦鸡，让它们呱呱乱叫？“飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉”，“两个黄鹂鸣翠柳，一行白鹭上青天”。“飞鸟以凶”，“飞鸟离之”，是谁射箭张网，乱杀无辜？

如果没有 20 世纪兴起的环境保护运动和“绿色和平”理念，我们很难理解《周易》的作者为何如此取象，如此占断。因为千百年来，人类中的大多数对与自己朝夕相处、相依为命的野生动物，采取了赶尽杀绝的无道行为。直到生态环境严重恶化，物种大批灭绝，人类这才意识到：“本是同根生，相煎何太急？”

在生态伦理及其和合道德水准上，古人比我们高明得多，诚信得多，仁爱得多。《礼记·中庸》引用了《诗经·大雅·旱麓》里的一句诗，即“鸢飞戾天，鱼跃于渊”，生动形象地说明了人类“赞天地之化育”所呈现出来的和合生态境域：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。小德川流，大德敦化。此天地之所以为大也。”②

有一次，庄子在濠水之上体验到鱼儿在水中跳跃时的欢乐。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷 6，分第 59～60 页，总第 71～72 页。

② [唐]孔颖达：《礼记正义》卷 53，《中庸第三十一》，分第 406 页，总第 1634 页。

他的朋友惠施囿于狭隘的逻辑理性,认为这是不可能的。其实,原始人的万物有灵论决非幼稚,或仅仅是童话。人和动物确实可以进行非语言的信息沟通和情绪感应。有关骏马和爱犬的灵性,早已有目共睹,众所皆知。据媒体报道,科学家研究发现,海豚的叫声能够让性情躁动的聋哑儿童安静下来。人工智能研究表明,不仅所有的生物都有染色体和遗传基因,存在信息编码、复制、修补、记忆和积分等自然智能,而且连土壤和岩石中的硅元素,都具有信息存储和数字运算的智能特征。硅谷的奇迹,是自然智能的奇迹。IT产业的兴起,是人工智能的兴起。由于硅元素在地球上分布最广,约占地球总质量的78%,因此,完全有理由称地球是一颗“智能球”。看来,只有走出狭隘的人类中心主义,才有可能重新回到史前的伊甸乐园,进入至善无恶的智能创造境界。

17. 大德川流、小德敦化的无穷意蕴

现代天文学观察显示,我们的宇宙正在膨胀,有无数的星系和恒星正在生成。科学家根据爱因斯坦广义相对论引力方程推测,我们的宇宙是在大约200亿年前的一次大爆炸中诞生的。大爆炸的能量和威力至今犹存,因而宇宙还在膨胀,星系继续生成。这是宇观层次上的“既济”与“未济”并行的演替景观。

在宏观层次上,日月递照,寒暑往来,花开花落,新陈代谢,天地之间的万事万物,都处于从“既济”到“未济”的变化途中。

在微观层次上,重原子放射性裂变为轻原子,轻原子放射性聚变为重原子。无机小分子聚合成生物大分子,生物大分子降解为无机小分子。细菌和病毒等微生物不断分裂复制,指数式增益或减损。在肉眼看不见的微观世界,一切极微小的存在都重演着“既

济”和“未济”并育的生生节律。

诚然，在《周易》成书的殷周时代，天文望远镜和电子显微镜尚未发明，古人不可能观察到宇观尺度或微观尺度上的生生现象，因此，在说明“既济”与“未济”变动不居的无穷意蕴时，他们用视力所及的宏观现象启喻后人。

䷾ 既济：亨，小利贞。初吉终乱。

初九，曳其轮，濡其尾，无咎。

六二，妇丧其茀，勿逐，七日得。

九三，高宗伐鬼方，三年克之。小人勿用。

六四，繻有衣袽，终日戒。

九五，东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

上六，濡其首，厉。^①

䷿ 未济：亨。小狐汔济，濡其尾，无攸利。

初六，濡其尾，吝。

九二，曳其轮，贞吉。

六三，未济，征凶。利涉大川。

九四，贞吉，悔亡。震用伐鬼方，三年有赏于大国。

六五，贞吉，无悔。君子之光，有孚，吉。

上九，有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是。^②

《既济》卦(䷾)水在火上，火烧水沸，热气腾腾，象征生米煮为熟饭，大功业已告成。卦辞却说：“既济，亨，小利贞。初吉终乱。”成熟并未结束，成功并未休止。生命不息，奋进不

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第60～61页，总第72～73页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第61页，总第73页。

已。既济时刻，切忌踌躇满志，应“思患而豫防之”。爻辞用过河设喻。初九，撩起衣带，却沾湿了衣尾。六二，妇人丢了首飾。六四，船舱漏水，用衣服堵塞。上六，舍船泗渡，河水淹没了头颅。

在此，不禁使人联想到古希腊哲人赫拉克利特(约前 540～前 470)的一句名言：“人不能两次踏进同一条河流。”河水常流不懈，时涨时落，这次顺利渡过，下次未必侥幸。终身与大自然打交道的农民都很清楚，今年风调雨顺，喜庆丰收，明年是旱是涝，谁也不敢打保票。因为天有不测风云，人生不可能一劳永逸地解决所有问题。

《未济》卦(䷿)火在水上，水向下流，火往上烧，自行其是，互不相干。卦辞以小狐狸过河为意象：“小狐汔济，濡其尾，无攸利。”在童话和寓言世界，狐狸素以足谋多智、狡猾善变著称。可小狐狸毕竟娇嫩，经验生疏，不够老到，冒然过河，浸湿尾巴。上九爻辞以饮酒为例：“有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是。”饮酒庆功，本无过失；可喝得酩酊大醉，酒水浇湿头颅，举止失措，丑态百出。殊不知：“今日痛饮庆功酒，壮志未酬誓不休。来日方长显身手，甘洒热血写春秋！”老骥伏枥，尚能志在千里；烈士暮年，壮心依然不已。岂能一醉方休，万事大吉？

从人生哲学角度看，举凡衣食住行，生老病死，婚姻嫁娶，升学就业，发家致富，诸如此类的人间事业，没有哪一件不是终而复始、从“既济”到“未济”的无穷过程。单说吃饭，一日三餐，日复一日，年复一年，谁也不敢说他们永久解决了饮食问题，从此不再饥饿。

虽说“对酒当歌，人生几何”，但是，人生问题属于永恒范畴，不可能一揽子解决；世俗功业属于历史范畴，不可能一下子完成。《周易》的义理意蕴是不可能穷尽的，因为它是人生意义的不定方

程,永远需要解答而永无通用的公式解。由此可见,《周易》的艺术魅力永恒常驻,因为它是世俗价值的奇偶旋律,永远需要演奏却永无终结的休止符。

三、简帛《周易》的文献价值

简帛是指刻写在竹木简牍、绢帛缣绸等材料上的中国古代文书。在纸作为通用书写材料之前,简帛是最重要的文字载体。据《尚书》记载,殷商时期已有简牍文^①,与甲骨文、金石文并行于世。到西晋永嘉年间(307~312),廉价、轻便、耐折的纸本文书显出绝对优势,开始全面取代昂贵的缣帛和笨重的简牍,一跃成为主要的文字载体,简帛文书逐渐退出历史舞台^②。

20世纪70年代以来,大量简帛古籍不断从地下涌出,“数量之丰富、内容之珍秘,已经超过孔壁、汲冢”^③。其中最重要的发掘与收购有6批:

1972年,山东临沂银雀山西汉墓出土竹简4942枚,内有《孙子兵法》、《孙臆兵法》、《尉繚子》、《六韬》、《晏子》和《守法守令十三篇》等,《孙臆兵法》佚而复出,对研究中国军事思想史相当珍贵;

1973年,湖南长沙马王堆3号西汉墓出土近30种帛书和一些简书,内有《老子》甲、乙两种抄本、《周易》六十四卦、《系辞》和易学佚籍5篇,以及《黄帝四经》和方技术数类佚籍多种,内容极为

① 《周书·多士》:“惟尔知惟殷先人,有册有典,殷革夏命。”参见[唐]孔颖达:《尚书正义》卷16,《多士第十六》,分第108页,总第220页。

② 马今洪:《简帛发现与研究》,《简帛的终结》,上海:上海书店出版社2002年,第152~157页。

③ 李学勤:《简帛佚籍与学术史》,第一篇《通论》,《鹅湖学术丛书》本,南昌:江西教育出版社2001年,第3页。

丰富；

1975年，湖北云梦睡虎地11号秦墓出土竹简1150余枚，内有《编年记》、《语书》、《为吏之道》和《日书》等，这是考古学上第一次发现秦简，意义十分重大；

1977年，安徽阜阳双古堆1号西汉墓出土一批竹简，有《周易》和《诗经》残片，秦汉之际的小学字书《仓颉篇》失而复得；

1993年，湖北荆门郭店战国楚墓出土竹简703枚，内有《老子》简文3组，《太一生水》、《五行》、《穷达以时》、《唐虞之道》和《忠信之道》等先秦佚籍10多篇，对于研究孔子后学和早期儒道关系非常重要；

1994年，上海博物馆从香港文物市场收购回一批战国楚简，共有1200多枚，出土地点可能在湖北江陵一带，其中有孔子的《诗论》、《周易》等珍贵文献，目前尚未全部整理出来^①。

据不完全统计，从1906年英国考古学家斯坦因(1862~1943)在甘肃获得汉简1000余枚，到1996年长沙走马楼发现大量木简，单汉代简牍文书就达17万枚以上^②。

目前，研究简帛书籍的“简帛学”，已成为继“甲骨学”和“敦煌学”之后的又一门综合性“显学”。1995年3月，中国社会科学院成立“简帛研究中心”，编辑年刊《简帛研究》。随后，国际儒学联合会在庞朴先生倡导下，成立“国际简帛研究中心”，并在互联网上开辟“简帛研究”网站(www.bamboosilk.org)。国际简帛研讨会已召开过多次，简帛研究专著已出版了百余种，研究成果引人注目，研究进展非常迅速。

2001年8月，纪念简帛学100周年国际学术研讨会在湖南长

① 马今洪：《简帛发现与研究》，《简帛的发现》，第11~26页。

② 马今洪：《简帛发现与研究》，《简帛中的文书》，第103页。

沙举行，盛况空前。简帛学研究对中国晚周、秦汉学术史的重大影响，目前尚难评估。有的学者认为，简帛的发现和研究，需要对整个中国传统文化进行重新定位，甚至需要重写中国哲学史、中国学术思想史的有关内容。

按照著名学者王国维(1877~1927)“古来新学问起，大都由于新发见”的学术发展观和“纸上之学问赖于地下之学问”的二重证据法^①，本文研究贯通“上下五千年”学术史的《周易》古经，不得不随时关注简帛文献中的易学内容。数字卦问题已在上一章作过专门分析，在此不再赘述。以下就马王堆帛书《周易》和双古堆汉简《周易》中，与义理易学相关的内容进行简略分析，以免在文献运用上出现重大遗漏。

1. 马王堆帛书《周易》：序卦之变

1972年至1974年，考古工作者先后对位于湖南省长沙市芙蓉区马王堆乡的三座西汉墓葬进行了科学发掘。根据《发掘简报》和综合研究^②，2号墓主为西汉初期长沙国丞相轸侯利苍，卒于吕氏二年(前186)；3号墓主为利苍之子、第二代轸侯利稀或利穉的兄弟，卒于汉文帝十二年(前168)；1号墓主为利苍之妻辛追，入葬时间约在公元前168年后的数年内。三座墓葬共出土各种文物3000多件。其中，3号墓出土帛书近30种约12万字，还有600多枚竹简，内容涉及天文、哲学、历史、地理、医学和兵法等众多学科领域，有许多是珍贵的佚籍，堪称我国古籍发现史上的一件大事。

为了更好地理解马王堆帛书《周易》在墓主生前读书生活中的独特地位，有必要先简要介绍一下其他帛书的类别情况。与帛书《周

^① 王国维：《最近二三十年中中国新发见之学问》，转引自李学勤：《简帛佚籍与学术史》，第一篇《通论》，第3页。

^② 参见湖南省博物馆等：《长沙马王堆二、三号汉墓发掘简报》，《文物》1974年第7期；何介均、张维明：《马王堆汉墓》，北京：文物出版社1982年，第10页。

易》一同出土的易类著作尚有六种，即附于帛书《六十四卦》卷后的佚籍《二三子问》上下两篇，帛书《系辞》以及卷后易类佚籍《易之义》、《要》、《昭力》、《繆和》四种。同墓出土的其他帛书作品有，《老子》甲本与卷后佚籍《五行》、《九主》、《明君》、《德圣》四篇，《老子》乙本和卷前佚籍《经法》、《十六经》、《称》、《道原》四篇（合称《黄帝四经》），《春秋》类佚籍《春秋事语》，《战国策》类佚籍《战国纵横家书》，术数类佚籍《五星占》、《天文气象杂占》、《篆书阴阳五行》、《隶书阴阳五行》、《相马经》、《出行占》和《木人占》等，方技类佚籍《足臂十一脉灸经》、《阴阳十一脉灸经》（甲乙本）、《脉法》、《阴阳脉死候》、《五十二病方》、《养生方》、《胎产书》和《却谷食气》，以及帛画《导引图》、《长沙国南部地形图》和《驻军图》等，简书《十问》、《合阴阳》、《杂禁方》和《天下至道谈》等^①。从这些陪葬书目的类别可以看出，墓主生前喜欢阅读或乐于收藏的简帛典籍，主要有三大类：

第一类，盛行于西汉初期的“黄老之学”最受重视，所以《老子》有不同时期的两种抄本，并在其前后附有八种黄老佚籍；

第二类，以阴阳五行学说为基础的术数方技类倍受青睐，所以《阴阳五行》有篆书和隶书两种抄本，《阴阳十一脉灸经》也有甲、乙两种抄本，在近 30 种简帛文献里，方术类共有 20 多种，超过出土简帛总数的 2/3，在数量上占绝对优势；

第三类，兵家帛图、纵横家帛书和春秋类佚籍都属有关谋略方面的参考书，反映墓主生前是以统领军队为职业的，不得不阅读这些典籍，因而在墓葬中数量最少。

鉴于在文景时期（前 179～前 141），西汉王朝所立经学博士只有《诗经》三家（鲁诗、韩诗和齐诗），《周易》尚未纳入儒术经典系列，所以，马王堆帛书《周易》、《系辞》和其他五种易类佚籍，只能归

^① 马今洪：《简帛发现与研究》，《汉代简帛中的书籍》，第 53～64 页。

入术数方技类。由此可知,这位生前喜欢读书的软侯家族成员,其思想倾向是“黄老之学”,其个人爱好却是阴阳方术,而对当时已“宗经”的《诗三百》,很可能不屑一顾,也不愿意将这部儒家典籍带到另一个世界去。这至少暗示,在汉武帝“独尊儒术”之前,《周易》古经及其解释性著述的学派性质尚不明朗。因此,争论以《系辞》为代表的易类著述究竟分属于儒道两家中的哪一家,在前经学时代的先秦时期和秦汉之际,是没有历史意义的逻辑虚拟问题。本文不愿参与这种无法说清的学派门户之争。

马王堆帛书《周易》以及易类著述的整理颇费时日。出土 10 年之后,《马王堆帛书六十四卦释文》才在 1984 年第 3 期《文物》上登载。又隔了 8 年,帛书《系辞》释文才在傅举有和陈松长两位先生主编的《马王堆汉墓文物》(湖南出版社 1992 年 8 月出版)一书中公布。1993 年 8 月,由陈松长先生重新整理的《系辞》释文,以及他与廖名春教授共同整理的帛书《二三子问》、《易之义》和《要》等三篇易类佚篇,才在《道家文化研究》第 3 辑内首次公布。其后,《繆和》与《昭力》两篇释文,在朱伯崑先生主编的《国际易学研究》上登载。从挖掘出土到全部整理完毕,先后长达 20 年,这足以说明简帛的整理和释读,是多么艰辛的科学研究,是多么复杂的系统工程!

综合起来看,目前有关帛书《周易》以及易类著述的研究成果,除了文字校释、语义注解和版本考证外,思想性的研究主要集中在两个方面:一是帛书《周易》,特别是帛书《系辞》和其他易类佚籍的学派归属问题;二是帛书《周易》和帛书《系辞》与今本《周易》经传的比较性研究。

随着 1994 年郭店楚墓战国竹简的挖掘出土、整理释读和深入研究,人们逐渐认识到,在先秦时期,孔老之际的观念冲突,儒道之间的学派分歧,远没有两汉经学时代所张扬的那么严重,更没有宋

明理学思潮所想象的那样对抗。有关“先秦儒道两家的旨趣几乎是相反的,道家力图超越于形名之上,治学注重于通简;儒家则试图全面解释周代文献,治学不免于博杂”^①等儒道截然对立的习惯性说法,是一种既没有充足史料依据,又缺少充分理论论证的诠释学“前识”。因此,以下只谈帛书《周易》与通行本《周易》的文本差异及其意义所在。

简言之,帛书《周易》与通行本《周易》最明显的文本差异,可以概括为四点:半数以上的卦命名不同,卦爻辞的许多字句不同,卦的排列顺序不同,对古经的解释不同,即“异名”、“异辞”、“异序”和“异传”。鉴于对《周易》古经文本的不同解释,即“异传”,属于易学流派范畴,以下只研究围绕古经文本的“异名”、“异辞”和“异序”问题。

首先,有关帛书《周易》与通行本《周易》六十四卦的命名差异问题。

根据邓球柏先生的统计结果,“帛书六十四卦,卦名与通行本同者二十九、异者三十五”^②。

卦名完全相同的 29 卦,按帛书《周易》卦序的先后排列顺序,依次为讼、同人、剥、损、蒙、颐、比、节、既济、屯、井、归妹、解、丰、恒、师、明夷、复、夬、困、大有、旅、未济、鼎、观、涣、家人、益。

卦名相异的 35 卦,“只是字形不同而已,字的读音都相同或相近,可以通假”^③。为了便于进一步分析,兹按帛书《周易》卦名先

① 王葆玟:《帛书〈系辞〉与战国秦汉道家〈易〉学》,《道家文化研究》第3辑,上海:上海古籍出版社1993年,第81页。

② 邓球柏:《帛书周易校释》,长沙:湖南出版社1996年增订本,第51页。

③ 于豪亮:《帛书周易》,原载《文物》1984年第3期,转引自黄寿祺、张善文主编:《周易研究论文集》(第1辑),北京:北京师范大学出版社1987年,第615页。

后顺序,将这 35 卦列表如下:

帛书《周易》与通行本《周易》卦名相异对照表

帛书本	通行本	帛书本	通行本	帛书本	通行本
键	乾	妇	否	掾	遯
礼	履	无孟	无妄	狗	姤
根	艮	泰蓄	大畜	繁	贲
箇	蛊	习贲	习坎	襦	需
蹇	蹇	辰	震	泰壮	大壮
馀	豫	少过	小过	川	坤
柰	泰	赚	谦	林	临
登	升	夺	兑	卒	萃
钦	咸	勒	革	隋	随
泰过	大过	罗	离	湑	晋
乖	睽	筮盍	噬嗑	筭	巽
少蓺	小畜	中復	中孚		

结合帛书《系辞》及“卷后佚书”中的卦名,并与阜阳汉简《周易》卦名和汉石经残片卦名进行对比分析,可能发现以下三点值得注意的情况:

(1) 由于秦始皇统一文字不久,汉初用字的随意性非常大,使用假借字的现象普遍存在,而且数量相当多。比如《升》卦,帛书《周易》、帛书《系辞》和汉简《周易》均为“登”;又如《随》卦,帛书《周易》、帛书《系辞》、汉简《周易》均为“隋”;再如《遯》卦,帛书《周易》为“掾”,汉简《周易》为“椽”,等等。

(2) 《周易》六十四卦最初没有统一的命名原则,通行本《周易》的

卦名是在“宗经”之后才逐渐确定下来的。其中,变化最大的是《临》卦,帛书《周易》、帛书《系辞》和汉简《周易》均作“林”,而已佚失的《归藏》也有“林祸”的卦名。据闻一多先生考证,“林”当作“霖”,是描述降雨情况的气象卦,因此卦辞中有“至于八月有凶”的经验之谈。其次是《咸》卦,帛书《周易》作“钦”,与《归藏》的“钦”卦名称相同,但汉简《周易》却作“咸”。仅这两个卦名而言,至少说明了两点:

一是在西汉初期,原由太卜掌管的“三易之法”在卦名上出现混用现象,而在《春秋左传》中却没有类似的混用情形,引用者反复强调“是于《周易》曰”、“《周易》有之”、“在《周易》”、“以《周易》筮之”,明确说明所用的筮法是“三易之法”中的《周易》;

二是《周易》卦名的最终确定采取了义理优先、象数居后的淘汰原则,如䷒卦不选形象鲜明的“林(霖)”字,而用义理见长的“临”字命名;䷞卦不用多愁善感的“钦”^①字,而用无心无意的“咸”^②字命名。这表明,通行本《周易》的卦名系统具有丰富的义理蕴涵,是在约定俗成基础上精选出来的主题词,能够比较集中地概括全卦的道德寓意。

(3) 帛书《周易》八经卦名称全部使用通假字,而《巽》卦名“算”,相异程度太大,又不能完全用音韵相通、文字假借关系说明,可能是抄写者有意做作,故弄玄虚。以下,我们不妨将相关文献中出现的八经卦名称作一番比较:

① 在先秦汉汉语系统,“钦”字尚无后世皇家“钦敕”、“钦命”和“钦差”等专制特征,只有形象色彩和抒情功能。《诗经·小雅·鼓钟》里有“鼓钟钦钦,鼓瑟鼓琴,笙磬同音。以雅以南,以钥不僭。”这里“钦钦”迭用,形容音声和谐的氛围。《诗经·国风·晨风》中有“钦彼晨风,郁彼北林。未见君子,忧心钦钦。如何如何,忘我实多。”此处“钦钦”重叠,描绘忧愁难遣的心境。根据《说文解字》,“欠,从金欠声”,“钦”的本义是因声音单调而导致疲倦打哈欠,后来又引申为钦佩、敬慕之意。

② 《咸·彖传》:“咸,感也。”通行本《周易》用无心之感命名帛书《周易》里的《钦》卦,体现了“以虚受人”的道德理念。

相关文献中八经卦名称同异对照表

八卦阴阳符号	☰	☷	☵	☲	☳	☴	☱	☶
通行本《周易》	乾	坤	坎	离	震	艮	巽	兑
帛书《周易》	键	川	赣	罗	辰	根	算	夺
帛书《系辞》	键	川		罗				说
帛书易类佚籍	键	川				根		
汉简《周易》	乾	坤	坎	离		艮		
汉石经残片	乾	川	坎	离	震	艮	巽	兑

通过比较可以发现,在帛书《周易》里,《坤》卦用“川(☵)”字与汉石经残片相同,可作古今字不论。《震》卦用“辰”、《艮》卦用“根”属异体字,归入通假现象。《乾》卦用“键”与《大象传》“天行,健(键)”接近;《离》卦用“罗”与今本《系辞》“作结绳而为网罟,以佃以渔”的“网罗”之意相近,均有根据。《坎》卦作“赣”,《兑》卦作“夺”,古音同韵,可勉强解释成“一声之转”或方言差异。以《巽》卦为“算”,则必须曲为解说,才符合万能的字形或声韵通假规则。因为“巽”字在甲骨文中已经出现,篆文“巽”字虽有用具之意^①,但与算筹的“算”字很难说“古通用”^②。在先秦典籍中,尚无二字通用的文献证据。

退一步讲,假定“巽”与“算”古通用,那么《算》卦的九三爻辞,按字面意义将百思不得其解:“九三:编算,閭(吝)。”为什么“编排

① 张立文:《帛书周易注译》,第五十七《巽》,郑州:中州古籍出版社1992年,第511页。

② 邓球柏:《帛书周易校释》,第八宫《算》,第320页。

筹策”就一定是“吝难之占”^①呢？其实，无论哪种筮法，都需要“编排筹策”。“编算”则“闾”，真是岂有此理！而且，九二与尚九两条爻辞中的“算在床下”，也不大好理解。为什么一定要躲在床下筹算，或者把算筹藏在床下呢？

根据甲骨学的研究成果，殷周时期的卜筮活动属于精英文化，往往伴随着盛大的祭祀仪式，国王常常亲临主持并当场决断。如此神圣显赫、光明正大的行为，岂能“算在床下”？据此可知，为软侯家族抄写帛书《周易》的人，是一位不懂筮法原理、不通揲蓍程序的阴阳术士^②。这位术士倒是很会玩弄“阴阳老少”的重卦游戏，很可能由于擅长阴阳五行、星象杂占或相马医药等方术，长期寄食在侯爵门下，因替侯爷编制了一套自成体系的卦序而颇为自负，所以在抄写《周易》古经时非常随意，不仅将“巽”误写成“算”，而且将《夬》卦的“扬于王庭”抄写成“阳于王廷”^③，以便显示《周易》古经中本来就有“阴阳”二字，阴阳方术源远流长。

其次，有关帛书《周易》与通行本《周易》卦爻辞的文句差异问题。

① 邓球柏：《帛书周易校释》，第八宫《筮》，第320页。

② 有鉴于此，帛书《系辞》为何没有“大衍之数”一章的原因，很可能抄写者也是一位不懂筮法原理的阴阳术士，所以在抄写《系辞》时，有意将这一章略去。

③ 单纯从字形上看，“阳于王廷”与“扬于王庭”属于音同通假现象，不存在文义区别，但从语法结构和语用功能上讲，“扬于王庭”是动词补语结构，描述主体活动及其场所，而“阳于王廷”则是名词补语结构，指称客观现象及其空间。即使“阳”字用如动词，仍然指称客观状态而不描述主体活动。例如，刘向所编《说苑·尊贤》，在引述《诗经·野有蔓草》中的“清扬婉兮”时，改为“清阳婉兮”。“清扬”与“清阳”均指称或描绘客观现象，与主体活动无关。因此，帛书《周易》改“扬”为“阳”，虽一字之误，却露出了抄写者阴阳术士的易学见解。因为在帛书《周易》中，《中复》卦九二爻辞有“鸣鹤在阴”。“阳于王廷”与“鸣鹤在阴”遥相呼应，“阴阳”二字正好配合齐全，以此证明“《易》以道阴阳”，而不管“阴”是名词，“阳”用如动词，此“一阴一阳”不构成“易道”。张立文教授在《帛书周易浅说》中，最早揭示了帛书《周易》改“扬”为“阳”、凑合阴阳的人为现象。参见《帛书周易注译》，第24页。

根据邓球柏先生统计，帛书卦辞（不含卦名）与通行本不同的字有 81 个，爻辞（不含爻名）与通行本不同的字有 771 个。不过，这种差异只是文字形体上的书写差异，绝大多数情况属于同源字或通假字，可依据通行本释读。

单就断占之辞而言，帛书《周易》比通行本《周易》多出四个，这说明帛书《周易》更倾向于“作为判断吉凶的卜筮之书”为人使用^①。从卦爻的语辞系统看，帛书《周易》只是目前所见到的较早抄本（未必最早，汉简《周易》入葬时间仅比帛书《周易》晚 3 年，抄写时间的相对早晚目前无法推定），且不是最好的抄本，更不是原始祖本。

由于帛书《周易》的抄写者常常自作聪明，有意改变卦名、爻辞和卦序，因此，帛书《周易》的文献价值有所减损。改易卦名已经说过，卦序问题下面专论，在此只举一条爻辞，说明帛书《周易》抄写者擅改古文文本的思想水平和道德境界都不太高明，完全不管远古社会的真实语境。

在帛书《周易》中，《蛊》卦上九爻辞为：“尚（上）九，不事王侯，高尚其德，凶。”^②双古堆汉简《周易》第 85 残片作“侯高上其事卜事”^③，通行本《周易》作“上九，不事王侯，高尚其事”^④。显然，汉简本和通行本是一致的，准确反映了上古巫觋阶层群居灵山，沟通日月，法象天地，自强不息，不以伺候王侯作为高尚事业的职业伦理。而帛书《周易》抄写者改“事”为“德”，附加“凶”字点明占断，体现出贵德不尚事、尊王不自强的专制思想。这与孔子称赞伯夷、叔

① 张立文：《帛书周易注译》，《帛书周易浅说》，第 19 页。

② 《马王堆帛书六十四卦释文》，原载《文物》1984 年第 3 期，转引自黄寿祺、张善文编：《周易研究论文集》（第 1 辑），第 631 页。

③ 《阜阳汉简《周易》释文》，《道家文化研究》第 18 辑，北京：三联书店 2000 年，第 26 页。

④ [唐]孔颖达：《周易正义》卷 3，分第 23 页，总第 35 页。

齐,庄子推崇许由、务光等先秦儒道两家的隐逸理想大异其趣,渗透了抄写者所处君主专制时代的官方意识形态。殊不知,《周易》古经文本内的5个“德”字,均用本义获得、得到等具体含义,如“食旧德”、“尚德载”、“不恒其德”、“恒其德”和“有孚惠我德”,尚未显示品德、道德、德行和德性等抽象的道德哲学概念。

最后,有关帛书《周易》与通行本《周易》的卦序差异问题^①。

诚如于豪亮先生最早指出,帛书《周易》六十四卦的排列顺序“有规律可循,不像通行本需要有一篇《序卦传》来说明排列的理由”^①。其规律是,帛书《系辞》所说“天地定立(位),〔山泽通气,〕火水相射,雷风相搏(薄)”的象数法则,即通行本《说卦传》中的“文王后天八卦”位序。韩仲民先生在《帛书〈周易〉六十四卦浅说》中更加明确地指出,帛书《周易》的卦序是根据八卦重叠原则编排出来的,而先秦文献中却没有重卦的记载,只在解卦或占断时,才分出贞悔、内外或上下等关系。

根据考古学发现的数字卦符,特别是2001年陕西考古研究所在长安县黄良乡西仁村村北采集到的两件刻有数字卦的陶拍(时代下限不晚于西周晚期),有力说明通行本“二二相耦,非覆即变”的排列原则,是最为古老的筮法奇偶序列。与此相反,帛书《周易》的重卦组合序列,《京房易传》的阴阳八宫序列,以及邵雍“先天之学”的太极生成序列,都是没有筮法根据的排列组合游戏。它们虽然均可自成体系,但与《周易》古经的揲蓍程序和筮算原理没有内在联系,不能说明卜筮文化的义理蕴涵。

为了说明通行本《周易》卦序与筮法原理的内在关联,我们将孔颖达在《序卦正义》中所说的“二二相耦,非覆即变”的原文引录

^① 于豪亮:《帛书周易》,原载《文物》1984年第3期,转引自黄寿祺、张善文主编:《周易研究论文集》(第1辑),第615页。

如下：

今验六十四卦，二二相耦，非覆即变。覆者，表里视之，遂成两卦，《屯》《蒙》《需》《讼》《师》《比》之类是也。变者，反覆唯成一卦，则变以对之，《乾》《坤》《坎》《离》《大过》《颐》《中孚》《小过》之类是也。^①

“二二相耦”旨在说明，《周易》六十四卦具有成双成对出现的序偶结构，也就是后来王夫之所总结的《周易》“《乾》《坤》并建之理”^②。所谓“并建”是指，《周易》六十四卦实际上是“六位交函”^③的三十二对序偶，每对序偶以“错综合一为象”^④。王夫之所谓“错”，就是孔颖达所讲的“变”，即序偶卦内六爻的奇偶属性完全相反。例如，2001年陕西长安所发现陶拍上的两组筮数六一六一六一与一六一六一六，用一表示奇数一，--表示偶数六，转换成通行本《周易》的《既济》与《未济》两卦，以及《周易》并建为首的《乾》与《坤》两卦，分别组成六爻奇偶属性相反的错变关系：



王夫之所谓“综”，就是孔颖达所说的“覆”，即序偶卦内六爻的上下秩序倒易。例如，2001年陕西长安所发现陶拍上的四组筮数，即八八六八一八与八一六六六六，一一六一一一与一一六一一一，用一表示奇数一，用--表示偶数八和六，转换成通行本《周易》的《师》与《比》、《小畜》与《履》四卦，正好分别构成六爻初上秩

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷9，分第83页，总第95页。

② [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5下，长沙：岳麓书社1988年，第567页。

③ [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5下，第561页。

④ [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传发例》卷25，第683页。

序倒易的综覆关系：



错综也好，覆变也罢，讲述的卦序关系都是六十四卦两两之间、爻的奇偶属性和秩序结构之间的数理关系，是基于筮法程序的结构化规律。而重卦说、阴阳说之类后起的解《易》学说，却与筮法原理没有直接关系。

从卜筮文化渊源上说，“二二相耦”的序偶结构起源于“筮不过三”和“三人占则从二人之言”的卜筮双重决策机制，序偶内的错变关系源于甲骨占卜的正反对贞原则，综覆关系源于自上而下和自下而上两种相反的记数排序方式。总而言之，通行本《周易》的卦序排列，具有更为丰富的历史底蕴，比其他任何一种卦序排列，都更符合筮占的数学原理。

与通行本《周易》相比，帛书《周易》六十四卦的排列次序是刻意安排的重卦组合序列。虽有形式规律可循，但不符合揲蓍成卦的筮法原理。

根据八卦重叠成六十四卦的卦序分析法，帛书《周易》上卦的排列顺序依次是：键（乾）、根（艮）、贲（坎）、辰（震），川（坤）、夺（兑）、罗（离）、算（巽）。按照《说卦传》“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母”一章的亲属化指派，这一顺序是乾坤父母统领三男三女，即键（乾）父，根（艮）少男，贲（坎）中男，辰（震）长男；川（坤）母，夺（兑）少女，罗（离）中女，算（巽）长女。如此井井有序的亲属指派、男先女后的性别分组和少先长后的长幼排队，显然与筮法的数学原理没有任何关系，而是八卦的一种伦理化秩序结构，所反映的价值观念是男尊女卑的等级思想和呵护幼小的仁爱精神。

帛书《周易》下卦的排列顺序遵循两个伦理化的秩序法则，一

是男女性别组合、男先女后，二是父母统领六子、少先长后，所构成的基本序列是：键(乾)父、川(坤)母，根(艮)少男、夺(兑)少女，贲(坎)中男、罗(离)中女，辰(震)长男、算(巽)长女。

八卦上下重叠成六十四卦时，上卦序列的每一卦分别与下卦序列的八卦组合，形成上卦完全相同的重卦序列。除键(乾)卦序列外，其余各重卦序列均将上下卦相同的纯卦提升到本序列的最前面。如果用通行本《周易》的奇偶符号—与--表示，帛书《周易》六十四卦组成如下8×8方阵序列：

《周易》六十四卦重叠排列组合方阵

键卦序列	键 ䷀	妇 ䷤	掇 ䷇	礼 ䷐	讼 ䷅	同人 ䷌	无孟 ䷘	狗 ䷔
根卦序列	根 ䷳	泰蓄 ䷊	剥 ䷖	损 ䷨	蒙 ䷃	繁 ䷶	颐 ䷚	箇 ䷠
贲卦序列	习贲 ䷖	襦 ䷤	比 ䷇	蹇 ䷦	节 ䷻	既济 ䷾	屯 ䷂	井 ䷯
辰卦序列	辰 ䷳	泰壮 ䷊	馀 ䷖	少过 ䷽	归妹 ䷵	解 ䷧	丰 ䷶	恒 ䷟
川卦序列	川 ䷁	柰 ䷊	嗽 ䷇	林 ䷒	师 ䷆	明夷 ䷣	復 ䷗	登 ䷭
夺卦序列	夺 ䷱	夬 ䷪	卒 ䷖	饮 ䷮	困 ䷮	勒 ䷔	隋 ䷐	泰过 ䷊
罗卦序列	罗 ䷱	大有 ䷍	潜 ䷁	旅 ䷷	乖 ䷥	未济 ䷿	筮盍 ䷶	鼎 ䷱
算卦序列	算 ䷱	少蓺 ䷱	观 ䷓	渐 ䷴	中復 ䷗	涣 ䷺	家人 ䷤	益 ䷩

帛书《周易》六十四卦的这一八卦重叠排列组合方阵，除了与筮法奇偶规律没有任何关系外，还有一点不足是，在相邻两卦之间，爻的奇偶属性或阴阳特征也没有变易规律可循。其“观变玩占”的哲理意味，远没有通行本卦序更符合理论思维的辩证规律。

因此,在随后的易学发展中,帛书《周易》的这一伦理色彩过浓而辩证思想乏味的卦序,被无情地淘汰出局,在马王堆古墓里沉睡了近2100年后,才被当代人所发现。

从这个意义上讲,帛书《周易》卦序没有京房八宫卦序和邵雍先天卦序幸运。八宫阴阳递变卦序,因纳甲筮法而流行于民间俗文化,至今仍有相当影响。先天阴阳生成卦序,因具有可二进制表示的奇异特征,每每被人称道。这再次说明,离开筮法的数学原理,仅仅依据某种价值观念来对六十四卦进行所谓“有规律”的排列组合,至少在易学史上是没有生命力的游戏之作。象数易学的根本,义理易学的渊源,都在筮法及其数学原理之中。

在此,需要强调指出的是,除北周卫元嵩(生卒年代不详)的《元包经》是以《坤》卦为首、《随》卦为终,通过改变京房八宫顺序编制出来的仿《归藏》序列外,其余的三种六十四卦序列,即帛书《周易》重卦序列、京房《易传》递变序列和邵雍先天生成序列,都是仿通行本《周易》以《乾》为首的卦变序列。其中,帛书《周易》首《乾》终《益》,京房《易传》首《乾》终《归妹》,邵雍先天序列首《乾》终《坤》。这三大仿《周易》序列,只注重卦的形式变易,却忽略了一个极其重要的易学原理:《周易》六十四卦具有“二二相耦,非覆即变”的序偶结构,即王夫之《周易外传》所说的“《周易》并建乾坤以为首,而显其相错之妙”^①。这些仿《周易》卦序将《乾》《坤》两卦割裂开来,只服从某种与筮法程序没有任何关系的变易法则,从而而破坏了《周易》古经人生天地之间的原始观察视域,违背了义理易学“天地之大德曰生”和“生生之谓易”的自然智能意蕴。它们即便“有规律可

① [清]王夫之:《周易外传》卷5,中华书局1977年,第160页。

循”，也是臆造出来的无根之谈，与《周易》古经仰观俯察的生存智慧不可同日而语。对此，王夫之在《周易内传》中，曾有过非常精辟的体用论证和象数批判：

《易》者，互相推移以摩荡之谓。《周易》之书，《乾》、《坤》并建以为首，《易》之体也；六十二卦错综乎三十四象而交列焉，《易》之用也。^①

学《易》者不明于此，而灭裂《乾》《坤》并建之理，以诡遇于所变之象，则《姤》之一阴何自而生？《复》之一阳何自而来？《剥》之五阳归于何所？《夬》之五阴反于何地？变通无本而祸福无端，无以见《易》矣。^②

2. 双古堆汉简《周易》：筮卜之事

20 世纪 70 年代，是考古易学双喜临门的大好岁月。马王堆帛书《周易》出土后的第 4 年，双古堆汉简《周易》也破土而出。根据《阜阳县双古堆西汉汝阴侯墓发掘报告》，墓主为第二代汝阴侯夏侯灶，卒于汉文帝十五年（前 165）。令人遗憾的是，这部汉简《周易》严重残缺，不像帛书《周易》比较完整，因此，不仅整理释读颇费时日，而且至今尚未受到学术界的足够重视。《阜阳汉简〈周易〉释文》（以下简称《释文》）已由中国文物研究所古文献研究室和安徽省阜阳市博物馆联合署名发表，首次公布在陈鼓应先生主编的《道家文化研究》第 18 辑上，并登载了释文整理者韩自强先生的长篇论文《阜阳汉简〈周易〉研究》。本文以下论述所引述的汉简《周易》文本，直接依据《释文》以及韩自强先生的研究论文。

为了更好地说明双古堆汉简《周易》用于占卜的术数性质，

① [清] 王夫之：《船山全书》第 1 册，《周易内传》卷 1 上，第 41 页。

② [清] 王夫之：《船山全书》第 1 册，《周易内传》卷 5 下，第 567 页。

有必要先详细列举同时出土的其他竹简文献。竹简在出土时已挤压成块,受损情况严重,经过初步整理,分辨出 10 多种古籍。其中有亡佚千年的秦人字书《仓颉篇》120 余枚,有早期本草、方术性质的综合医药佚籍《万物》130 余枚,有流传于楚地、与今本《毛诗》存在不少异文的《诗经》170 余枚,有专用于占卜的《周易》750 余枚,有记载工程技术规范的《作务员程》170 余枚,有诸子书《庄子》约 20 枚、《吕氏春秋》40 余枚,以及《日书》、《刑德》、《星占》、《相狗》和《行气》等术数方技类佚籍残片若干^①。

从汝阴侯的这些陪葬书目可以看出,这位侯爷在有生之年所喜欢的书籍有四大类:一是属于经学范畴的《诗经》,二是属于子学范畴的《庄子》和《吕氏春秋》,三是仍然属于术数类的《周易》^②和其他方术类的《日书》、《刑德》和《星占》等,四是属于小学类的字典《仓颉篇》。

因此,双古堆汉简《周易》基本上反映了秦始皇焚书之后、《周易》被宗经之前,在贵族阶层和精英文化中,《周易》一书的实际地位和真正作用——筮算得失,占卜吉凶,即《汉书·艺文志》所说的“《易》为筮卜之事”^③。

① 安徽省文物工作队,阜阳地区博物馆,阜阳县文化局:《阜阳县双古堆西汉汝阴侯墓发掘报告》,《文物》1978 年第 8 期。参见马令洪:《简帛发现与研究》,《汉代简帛中的书籍》,第 64~67 页。

② 根据周予同先生《经今古文学》一文,西汉今文经先后共立十四博士,古文未立一家。在十四家今文博士中,《易经》有四家,即施雠、孟喜、梁丘贺和京房,四家同出田何。武帝时始立《易经》博士,宣帝时分立施、孟、梁丘三家,元帝时又立京氏。文帝、景帝时,最早立博士的只有鲁诗、韩诗和齐诗。其余的经学博士皆武帝以后所立。(参见朱维铮编:《周予同经学史论著选集》,第 2~4 页。)双古堆汉简《周易》和马王堆帛书《周易》的抄写时间均在汉文帝时期,因而这两部《周易》是尚未获得经典地位、成为博士学业之前的“卜筮之书”,与《日书》、《星占》之类不相上下。

③ 班固:《汉书》卷 30,《艺文志第十》,分第 285 页,总第 867 页。

据《释文》前言介绍，双古堆汉简《周易》共整理出 752 片，计 3 119 字，其中属于经文的有 1 110 字，属于卜辞的有 2 009 字。经文涉及 52 卦，存有卦爻辞共 221 片，通行本《周易》中的《谦》、《遯》、《晋》、《益》、《姤》、《震》、《渐》、《丰》、《巽》、《兑》、《涣》、《既济》等 12 卦未见。由于破损严重，汉简《周易》是断简残篇，原来的卦序已无法复原^①。

与通行本《周易》和帛书《周易》最显著的区别是，汉简《周易》在卦爻辞之后，保存了许多筮占具体事项的纪实性卜辞。这些卜辞内容非常丰富，从天文气象到居家出行，从婚姻嫁娶到生老病死，从升官益禄到狱讼攻战，“卜问的事物涉及到当时社会的方方面面，包罗万象”。张政烺先生认为：“这是当时的实用本子，基本上保存了作为卜筮之书《周易》的原始面貌。”^②

韩自强先生通过比较汉简《周易·卜辞》与《史记·龟策列传》所记载的卜筮内容，发现司马迁所录用的占卜材料是相当真实的，后人对太史公的指斥体现了精英文化对世俗文化的排他情结、大传统对小传统的拒斥作用。“不过阜阳《周易·卜辞》贞问的筮主多是‘人主’、‘人君’、‘有土之君’、‘大臣’等社会上层的统治者，似乎比《龟策列传》里求卜问卦的人群高不少的档次。”^③

其实，不管档次多高，无论是否精英，在“道法自然”的生存世界，人们都是以赤裸裸的求生本能，直接面对险象环生、危机四伏的生存环境。祸福吉凶，人人趋避；利害得失，时时权衡。精英与

① 《阜阳汉简〈周易〉释文》，《道家文化研究》第 18 辑，第 15 页。

② 韩自强：《阜阳汉简〈周易〉研究》，《贰 阜阳汉简〈周易·卜辞〉》，《道家文化研究》第 18 辑，第 74～75 页。

③ 韩自强：《阜阳汉简〈周易〉研究》，《贰 阜阳汉简〈周易·卜辞〉》，《道家文化研究》第 18 辑，第 75 页。

大众的差别,只是所用的趋避手段不一,精英垄断知识工具,可以投机取巧;大众笃信鬼神保佑,只好听天由命。贵族与平民的不同,只是所求的福德水准殊异,贵族追求高官厚禄,惯于不择手段;平民祈盼衣食无忧,擅长精打细算。

阜阳汉简《周易》的文献价值,首先不在于它的卦爻符号是用“六”还是用“八”^①,以便澄清从数字卦符到阴阳卦画的演变轨迹,也不在于它与通行本《周易》和帛书《周易》存在多少异文^②,以便校勘和训诂经典文本,而在于它所独有的这2000多字的筮占实录。尽管目前的学术界仍然是精英文化的“大本营”,推崇深奥的哲学义理,贬抑实用的方技术数,甚至对《周易》的卜筮本义也时有忌讳,但是,面对简帛文献中的大量方术佚籍,特别是汉简《周易》中众多的“筮占之事”,我们不得不承认,在古人的生活世界里,真正发挥作用的知识体系、价值理想和精神信仰,不完全是经学时代文人学者和统治集团所共同宣扬的圣贤道德和纲常伦理,而是具有原科学(proto-science)性质的方技术数和准宗教(quasi-religion)性质的神灵怪异。即便是在精英阶层和统治集团内部,对吉凶祸福的关注、对利害得失的计较、对鬼怪神异的痴迷和对方技术数的利用,并不比民间社会和

① 据韩自强先生介绍,阜阳汉简保存下来的卦画只有五组,分别是大有䷍、林䷒、贲䷖、大过䷛、离䷄。其中表示阴爻的符号是数字八,表示阳爻的符号是数字一,与帛书《周易》一致。西汉初期,简帛《周易》均以数字一(由七变来)与八记录筮数,组成卦画,用九与六标识爻题,体现了“卦以不变为体,爻以变易为用”的易学观念。

② 据《释文》前言介绍,阜阳汉简《周易》卦名异文共有10个:肫(屯),隋(随),林(临),筮阗(噬嗑),僕(剥),无亡(无妄),習坎(坎),椽(遯),蹇(蹇),登(升)。据韩自强先生统计,汉简《周易》与今本《周易》、帛书《周易》不同的异文有63个。其中,有些异文义理更加准确明白,如《豫》卦的六三爻辞作“歌豫”,《复》卦初九爻辞作“无智悔”,等等。因文字增减而与今本相异的有18处,总计出现异文140个。这对探讨早期《周易》的文本异同和古音通假规律具有重要的文献价值。参见《阜阳汉简〈周易〉释文》,第15页,《阜阳汉简〈周易〉研究》,第79页和第127~132页。

普通百姓逊色多少，甚至有过之而无不及，只是方式较为隐秘，借口更加冠冕堂皇而已。^①

为了比较全面地了解阜阳汉简《周易》所附卜辞的句法结构和思想观念，以及它们与卦爻辞之间的关系，我们将从韩自强先生确认属依附于卦爻的 69 条卜辞中，精选出 30 条作为重点诠释对象（其中卦爻辞采用通行本《周易》）。

蒙·亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。卜雨不……有求者得不喜，罪人不吉。

蒙·九二：包蒙，吉，纳妇吉，子克家。利嫁……人不吉。

否·六二：包承。小人吉，大人否，亨。以卜大人不吉……人吉。

同人·六二：同人于宗，吝。卜子产不孝，弗……

同人·九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。卜有罪者凶，战斫适强不得志，卜病者不死乃瘥（瘥）。

同人·九四：乘其墉，弗克攻，吉。……有为不成。

同人·上九：同人于郊，无悔。卜居官法免……

大有·元亨。卜雨不雨……

豫·初六：鸣豫，凶。卜求有得也后必……

随·九五：孚于嘉，吉。卜……吉，有患难者解。

噬嗑·亨，利用狱。讼者……

^① 例如，朱熹《周易本义》前所附的《筮仪》，除“齐洁衣冠”和“焚香致敬”等虔诚礼仪外，还有一段命辞：“假尔泰筮有常，假尔泰筮有常，某官姓名，今以某事云云，未知可否，爰质所疑于神于灵，吉凶得失，悔吝忧虞，惟尔有神，尚明告之。”（《周易本义·筮仪》，上海：上海古籍出版社影印本 1987 年，第 3 页。）精英文化“大衍筮法”中的“筮仪”，就其趋吉避凶、求得患失的深层心理而言，与民间文化“纳甲筮法”的投掷钱币，除了仪式和道具外，并无本质区别，都是面对生存焦虑的趋避策略。

噬嗑·初九：履校灭趾，无咎。……馱(系)囚者桎梏吉，不凶。

复·六二：休复，吉。卜……出妻皆复。

无妄·元亨利贞，其匪正有眚，不利有攸往。卜雨不雨不……解，不事君不吉，田鱼不得。

无妄·初九：无妄，往，吉。卜田鱼得而……

颐·六三：拂颐，贞凶，十年勿用，无攸利。……征人往之后乃复。

大过：栋桡，利有攸往，亨。卜病者不死，妻夫不相去……不死。

大过·九二：枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。卜病者不死，战斫适强而有胜，有罪而迁徙。

坎·九五：坎不盈，祗既平，无咎。卜百吏尽吉。

离·利贞，亨，畜牝牛，吉。居官及家不吉，罪人不解。

离·初九：履错然，敬之无咎。卜臣者立(蒞)众^①，敬其下乃吉。

离·六二：黄离，元吉。……之上吉，非者凶。

遯·亨，小利贞。……之人吉，居事不吉。

遯·九五：嘉遯，贞吉。卜病不死，行作之……

大壮·利贞。卜雨不雨，卜有求弗得……得。

睽·小事吉。大事败。

蹇·九三：往蹇来反。卜病不死……

鼎·六五：鼎黄耳金铉，利贞。……大事凶。

^① 《阜阳汉简〈周易〉释文》作“敬之无咎卜临官立众(153)敬其下乃吉(154)”，第32页。此处释文可能有误，或另有校改原因。

中孚·九五：有孚挛如，无咎。……取妇嫁女不吉，田不得。

中孚·上九：翰音登于天，贞凶。以求官小官……。①

从句法结构看，这些卜辞多数以“卜”字开始，并衔接在卦爻辞之后，中间不加墨点或其他任何标志。也有少数是用“以卜”、“以求”或“利”等提示性术语与前面的卦爻辞衔接。这说明，墓主在世时，可能是先将《周易》卦爻辞书写在竹简上以备，后将筮卜结果记录在相应的卦爻辞下，从而形成卦爻辞后缀卜辞的文本格式。

从筮卜方式看，汉简《周易·卜辞》继承了甲骨卜辞中的对贞方式，从正反两个方面进行贞问，如“卜星不星”(630)，“卜雨不雨”(632, 633, 639)或“雨未雨”(634)，“齐(霁)不齐(霁)”(631)②，“卜行不行”(453)③等。但这种对贞方式在卜辞中分布不多，一般适合于卜问天气和出行之类的客观事项，吉凶特征不太明显，得失意义也不重大。

凡属疾病生死、婚姻嫁娶、军旅作战、狱讼举事、临官蒞众、居官益禄、畋渔商贾等利害攸关的事项，未发现运用正反贞卜方式，多直接陈述筮占结果或吉凶得失情况。例如，“卜病者死”(356, 357)，“卜病者不死”(361, 365)，“病者死亡者得”(400)，“卜亡者得事君不吉”(408)，“臣妾不逃亡罪人不解利为家”(409)，“□用兵必死”(435)，“□用事君不吉”(471)，“□者皆不吉有土之君危”

① 韩自强：《阜阳汉简〈周易〉研究》，《贰 阜阳汉简〈周易·卜辞〉》，第75～79页。

② 《阜阳汉简〈周易〉释文》，第50页。说明：括号内的数字为《释文》中竹简残片编号。

③ 《阜阳汉简〈周易〉释文》，第46页。

(473),“邑君吉贤君吉”(479),“居家不吉以行作”(567),“田鱼不获”(620),“卜食税者吉非食税”(662),等等^①。

从筮卜事类看,排在前六位的分别是:生老病死现象,刑事诉讼案件,风雨星象观察,居家嫁娶礼俗,军旅畋渔活动,居官事君举措。其中,筮卜疾病的卜辞最多,有 50 片;司法类的卜辞有 32 片,卜雨的有 32 片,卜居家的有 30 片,卜畋渔的有 22 片,卜居官的有 20 片。由此可见,墓主生前最关心的头等大事,是个人的身体健康和家庭生活,其次是主管的职务与居官的处境,最后是其业余爱好畋渔之类的游玩活动和星象占候之类的方技术数。

从吉凶占断看,除了《周易》卦爻辞中通用的占断术语(诸如吉不吉、凶大凶、利不利、有吝无咎)外,汉简《周易·卜辞》使用最多的占断术语另有两类:一是“求”、“有求”或“以求”,共有 36 片;二是“得”、“不得”或“求不得”,共有 62 片。透过这两类筮卜辞汇,我们不难体会到墓主生前求生存、求吉利、求福禄的强烈愿望,以及志在必得的决心和求之不得的无奈。这些纪实性卜辞,无疑是研究汉代社会习俗和宗教心理的珍贵史料。

从卜辞与卦爻辞的关系看,多数卜辞与它们所依附的卦爻辞具有事理类似性或占断相关性。诸如《蒙》卦的九二爻辞有“纳妇吉”,后附卜辞为“利嫁”,均属婚嫁之事;《同人》卦的六二爻辞有“同人于宗,吝”,后附“卜子产不孝”,均为宗族问题;《噬嗑》卦的初九爻辞有“履校灭趾,无咎”,后附“𡇗囚者桎梏吉,不凶”,属于刑事处罚;《无妄》卦的初九爻辞有“无妄,往吉”,后附“卜田鱼得”,终归都是好事。

但也有不少卜辞与它们所依附的卦爻辞,吉凶占断完全相反。比如《离》卦的卦辞为“利贞,亨,畜牝牛,吉”,明显是

^① 《阜阳汉简〈周易〉释文》,第 44~50 页。

吉祥的，而所附的卜辞为“居官及家不吉，罪人不解”，却是凶险的。

还有一些卜辞，非常接近卦爻辞的义理解释或引申。例如，《坎》卦的九五爻辞为“坎不盈，祗既平，无咎”，所附卜辞是“卜百吏（事）尽吉”，从“无咎”到“尽吉”，势头明显好转。《睽》卦的卦辞为“小事吉”，所附卜辞为“大事败”，道理相反相成。《观》卦的六二爻辞为“观我生进退”，所附卜辞为“吏（使）君先进而后退”^①，简直就是“进退”的时序展开。

从义理蕴涵看，双古堆汉简《周易》虽然全是实用性的“筮卜之事”，但已经具有了义理化的思想因素和发展线索。这主要体现在两个方面：

第一，有些卜辞的前件叙述与后件占断之间存在合乎事理的内在联系，因此，所作的吉凶占断与其说是筮卜的预测结果，不如说是理智的经验推论。例如，第 278 片残简为“富家吉贫家凶”^②，总结了经济生活中常见的“马太效应”（Matthew effect），与《系辞传》所说的“富有之谓大业”是一致的，完全可以收入俗语或谚语之中。第 663 片残简为“不吉劳苦吉取”^③，这里的“劳苦，吉”，已经具有了终日乾乾、自强不息的刚健精神，劳苦而功高，其吉祥不占可知。又如，第 407 片残简为“小罪赦大罪[不赦]”^④，这与其说是筮卜占断结果，不如说是刑罚特赦原理。再如，第 153 和 154 两片残简，在《离》卦的初九爻辞“履错然，敬之无咎”之后，所附的“卜临官立（蒞）众，敬其下乃吉”^⑤，这也是古今行政管理的通则，根本用

① 《阜阳汉简〈周易〉释文》，第 27 页。

② 《阜阳汉简〈周易〉释文》，第 42 页。

③ 《阜阳汉简〈周易〉释文》，第 50 页。

④ 《阜阳汉简〈周易〉释文》，第 45 页。

⑤ 《阜阳汉简〈周易〉释文》，第 32 页。

不着占卜,就可以事先明白。

第二,最能体现双古堆汉简《周易》义理化趋势的筮卜辞汇,是在 25 片残简上出现的 26 个“必”字。其中多数“必”字因语境无法复原而语义不明,现将上下文尚能连贯的 8 片残简,按先后顺序列举如下:

后必有凶(223)①

𠄎(系)囚者免久居家者必𠄎(衰)(394)②

□用兵必死(435)③

举事后必败卜病者(495)④

举事者必有(497)⑤

必衰百事(501)⑥

不得若得必后大凶(529)⑦

嫁女取妇不合唯合后必相去也田(600)⑧

在上述 8 条卜辞中,义理最明确的有两条,一是第 394 片残简上的“久居家者必𠄎(衰)”,二是第 600 片残简上的卜辞“嫁女取妇不合,唯合,后必相去也”。前者所讲的道理是,久居家里的人养尊处优,会变得意志消沉,体弱多病。特别是对于身居侯位的贵族来说,这几乎具有必然性,因而残简中反复强调“居家不吉”(567, 569)、“家室者不吉”(575)和“不吉、居家凶”(582)等占断。后者所说的道理是,婚姻嫁娶不仅牵涉到社会地位上的门当户对,家族财

① 《阜阳汉简〈周易〉释文》,第 40 页。

② 《阜阳汉简〈周易〉释文》,第 45 页。

③ 《阜阳汉简〈周易〉释文》,第 46 页。

④ 《阜阳汉简〈周易〉释文》,第 47 页。

⑤ 《阜阳汉简〈周易〉释文》,第 47 页。

⑥ 《阜阳汉简〈周易〉释文》,第 47 页。

⑦ 《阜阳汉简〈周易〉释文》,第 48 页。

⑧ 《阜阳汉简〈周易〉释文》,第 49 页。

产上的礼尚往来,而且更涉及男女双方是否情投意合,能否恩恩爱爱。因此,婚姻不可苟且求合,为结合而结合的嫁娶,其后果必然是婚姻的离异和家庭的破裂。这也是被婚姻社会学实证了的行为规律,具有不尽人意的客观必然性。至于其他几条含“必”字的卜辞,如“后必有凶”、“事后必败”和“必后大凶”,虽因语境残缺难以具体把握,但讲述的道理都有势在必行的客观规律性,符合“善为《易》者不占”的科学预测精神。

根据《说文解字》,“必”的本义是“分极”^①。段玉裁(1735~1815)的注解为:“极,犹准也。凡高处谓之极,立表为分判之准,故云分极。”^②因此,“必”的本义是标准、标杆,引申后的抽象意义是确定性、必然性和普遍性。在《周易》古经中,“必”字只在《小过》卦的九四爻辞里出现过一次:“九四,无咎,弗过遇之,往厉必戒,勿用永贞。”^③“必戒”是必须有所警惧的意思,道德寓意多于事理推论。而双古堆汉简《周易·卜辞》中的“必有”却是存在判断,已开始走出道德寓意,接近经验事实和客观必然性。

韩非子在《显学》篇中说过:“无参验而必之者,愚也;弗能必而据之者,诬也。”^④这句话旨在强调说明,推理的必然性一定要建立在经验事实基础上,深信不疑的理性根据一定要建立在客观必然性中。本来,原始文化发明卜筮是为了决疑,为了在变动不居的或然性中,寻找某种具有必然性的指导原则。一旦发现了基于事实的客观必然性,卜筮也就失去了存在的充足理由。

按照现代数学的概率分析(probability analyzing),必然事件

① [汉]许慎:《说文解字》,《八部》。

② 《汉语大字典》(缩印本),《心部》,第949页。

③ [唐]孔颖达:《周易正义》卷6,分第60页,总第72页。

④ [先秦]韩非:《韩非子》卷19,《显学第五十》,上海:上海古籍出版社《二十二子》影印本1986年,第1185页。

的出现概率是 1, 不可能事件的发生概率是 0。这两类极端情形根本不需要任何计算, 只需要科学发现和逻辑证明。概率分析的真正领域, 总是概率小于 1 而大于 0 ($1 > P(x) > 0$) 的随机事件 (probability event)。双古堆汉简《周易》在反复利用筮卜方法趋吉避凶、追名逐利的探索中, 终于走出了卜筮文化的阴影和巫史传统的樊篱, 为《周易》从“卜筮之书”到“五经之原”, 开拓出一条沿着客观必然性艰难探索的义理化诠释之路。在一定意义上讲, 双古堆汉简《周易》以纪实方式, 全真地保留了义理易学萌芽的思想遗存, 其文献价值决不因其严重残缺而大打折扣。

第四章 体例述要：刚柔阴阳的伦理秩序

在西周时期,《周易》由太卜、太史掌管,既是卜筮行业的权威典册,供巫覡占断吉凶、趋避祸福使用,同时又是国家管理的重要档案,供史祝介入政治决策、协助军事行动作参考。“盖《易》只是个卜筮书,藏于太史太卜,以占吉凶,亦未有许多说话。”^①即便是到了春秋时期,《左传》、《国语》所记用《周易》筮占者,仍然多为周史、卜偃之官或公侯、大夫之辈。对于这些垄断了文化知识和社会财富的特权阶层而言,“天命之谓性”,“强权即真理”,确实也没有多少义理好讲。

随着卜筮文化的道德“祛魔”和巫史传统的理性“脱魅”,《周易》逐渐从“卜筮之书”转变成“义理之学”,从吉凶占断、祸福趋避的生存策略升华到是非明辨、善恶识别的价值准则。根据《左传》记载,襄公九年(前 564),穆姜以“四德”引申《随》卦的“元亨利贞”,充分肯定“有四德者,随而无咎。我皆无之,岂随也哉?我则取恶,能无咎乎?”^②的理性反思原则。昭公十二年(前 530),子服惠伯以“忠信之事”解说《坤》卦的“黄裳元吉”,明确提出“且夫

① [宋]黎靖德:《朱子语类》卷 67,第 1658 页。

② [唐]孔颖达:《春秋左传正义》卷 30,分第 240 页,总第 1942 页。

《易》，不可以占险”^①的道德至善原理。然而，《左传》的这些义理引申往往有感而发，相当零散，既不成系统，也没有体例。义理易学的真正开始和奠基之作，是托名孔子、成书于春秋战国之间的“十翼”。“及孔子始取而敷绎为‘十翼’，《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《杂卦》之类，方说出道理来。”^②

持之有故，言之成理，这是先秦诸子百家争鸣的学术规范，本与《周易》没有内在的逻辑关联。《周易》“其实是古者卜筮书，不必只说理，象数皆可说。将去做道家、医家等说亦有，初不曾滞于一偏。某近看《易》，见得圣人本无许多劳攘。自是后世一向乱说，妄意增减，硬要作一说以强通其义，所以圣人经旨愈见不明”^③。在此，朱熹所讲的“硬要作一说以强通其义”，就是义理易学矛盾重重、漏洞百出的体例问题。

一、体例悖论与言意之辨

春秋战国之际，儒墨并称“显学”，但孔门“雅言”只有《诗》、《书》和“执礼”^④，而没有《周易》；夫子“四教”只是“文、行、忠、信”^⑤，也没有“洁絜精微”的“易教”。尽管史籍盛传孔子晚年喜欢读《易》，“居则在席，行则在囊”^⑥，甚至有“韦编三绝”的传世美谈，但是，从现有的史料看，并没有充分证据显示《周易》是“夫子之道”的道德讲义或义理教典。甚至在孟荀时期，先秦儒家也没有概括

① [唐]孔颖达：《春秋左传正义》卷45，分第361页，总第2063页。

② [宋]黎靖德：《朱子语类》卷67，第1658页。

③ [宋]黎靖德：《朱子语类》卷67，第1661页。

④ [宋]朱熹：《四书章句集注》，《论语集注》卷4，《述而篇第七》，第97页。

⑤ [宋]朱熹：《四书章句集注》，《论语集注》卷4，《述而篇第七》，第99页。

⑥ 陈松长、廖名春：《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》，《道家文化研究》第3辑，第434页。

出从属于仁义道德范畴的易学体例。至于《墨子》全书，更是只字不谈《周易》。《墨经》中的类比逻辑和假言推理，也与《周易》的“象数之学”没有直接的历史联系。

传统义理易学中的“刚柔”说和“阴阳”说，源出于先秦道家、医家和阴阳家。这些易学体例虽然都有来历，然而“说千说万，与《易》全不相干”^①。按照《系辞》的经典说法，《周易》贵在变易，“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”^②。因此，有关义理易学的诠释体例，始终存在着无法克服的逻辑语义悖论，存在着不能消解的伦理道德张力：使“不居”者定居下来，将“六虚”充实起来，让“无常”僵化成纲常，把“相易”转换成不易。一言以蔽之，让“不可为典要”的“卜筮之书”，转换成只讲“仁义道德”的圣贤法戒，专说“纲常伦理”的经学宪章。

义理易学的体例建构问题，事实上是“通天塔”的建筑方案问题。受卜筮文化沟通天地、巫史传统感应鬼神的原始宗教遗存影响，整个易学旨在建构“无所不包”的象数大全和“包含万理”的义理大厦，以便穷尽宇宙之内、天人之际、古今之变的所有道理，达到对学术话语的垄断和对文化知识的霸权。然而，通过“卜筮之书”建构大全式的学问体系，首先遇到的困难是完全性和一致性不可兼得的逻辑问题。通过筮法随机揲著出来的卦爻结构，仅仅是自然数的奇偶序列，不存在一以贯之的思想主题。通过占卜长期积累形成的繇辞，仅是生存对策的经验结晶，也没有超越象数的中心意蕴。

义理易学的“卦主”说，企图通过贯彻“一爻为主”的原则，为卦爻序列指派思想主题，建构政教纲领，达到举一反三的贯通目的。

① [宋]黎靖德：《朱子语类》卷67，第1661页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷8，《系辞下第八》，分第77～78页，总第89～90页。

义理易学的“取义”说,希望通过简易的八卦“卦德”说,为六十四卦确定中心意蕴,形成道德义例,实现以静制动的统摄目标。学术历史显示,“卦主”说褻渎了“不可为典要”的变易精神,沦为康熙大帝的御用权术;“取义”说感染了“得意在忘象”的虚脱病毒,陷入言意之辨的语义怪圈。中华传统易学只好吞下违背哥德尔不完全性定理(Gödel's Incompleteness Theorem)的逻辑苦果,蒙受虚构绝对真理大全的道德报应。

1. 卦主说:不可为典要

体例问题确实是整个传统易学的“阿喀琉斯之踵”。这门号称“广大悉备,包含万理,无所不有”^①的大全式学问,其实是一个鱼龙混杂、随机涨落的准形式系统,“只是悬空说出”^②许多种龙非真龙、马非真马的象征性原理,“牵强说了”^③一大顿即阴即阳、即柔即刚的秩序化意思,是从来“不惹著事”的“无形影底物”^④。特别是在能够揲出爻数“一”和“五”的古筮法业已失传、龟卜取象法式和卦爻成像原理文献阙如的历史条件下,整个传统易学成了死无对证、游谈无根,甚至荒诞不经的学术飞地。三教九流,皆可援《易》以为说,引经据典,证明其来源古老;文人骚客,皆可注《易》以立言,借题发挥,希冀其功名不朽。对此,最早撰写《经学历史》的皮锡瑞深有感慨:“说《易》之书最多,可取者少。”^⑤

根据现代逻辑学对形式系统的重大研究成果,即具有划时代意义的哥德尔(Kurt Gödel, 1906~1978)不完全性定理(1931)指出,一个包含初等数论和一阶逻辑在内的形式系统,如果是完全

① [宋]黎靖德:《朱子语类》卷 67,第 1661 页。

② [宋]黎靖德:《朱子语类》卷 67,第 1660 页。

③ [宋]黎靖德:《朱子语类》卷 67,第 1666 页。

④ [宋]黎靖德:《朱子语类》卷 67,第 1657 页。

⑤ [清]皮锡瑞:《经学通论》,北京:中华书局 1954 年,第 43 页。

的,即广大悉备,无所不有,那么它就是不一致的,即不存在一以贯之的生成规则和自圆其说的解释体例。这一不完全性定理说明,在人类有限的知识体系内,不可能存在“包含万理”的大全式学问。

传统象数易学的大衍筮法,包含着自然数系的同余除法,显然属于初等数论范畴。传统义理易学的假言推理模型,接近一阶狭谓词逻辑。换言之,传统易学体系基本上符合哥德尔不完全性定理的前提条件,定理的结论自然适用于说明义理易学的体例悖论:易道的无所不包与易学的诠释体例永远无法兼容。

令人痛心疾首的是,国人根本无视现代数学和逻辑学的研究成果及其对中国传统易学的毁灭性结论,仍然执迷不悟,我行我素,陶醉于“《易》道广大,无所不包”的经学梦呓,继续玩弄“援入说《易》”和“援《易》以为说”的投机游戏,或将计算机科学的二进制、原子核物理学的互补原理和分子生物学的遗传密码,统统援引到中华易学内部,师西学之长以壮国学之威,声称伏羲、文王早已先知先觉。或将刚柔健顺、阴阳五行、无极太极等含糊不清的易学范畴,一概援引到现代科学语境,化腐朽之名以显神奇之效,宣言一举解决了广义相对论引力场方程等物理学前沿问题,其胆大妄为程度和痴迷不悟水平,比西欧中世纪的经院神学,有过之而无不及。

没有规矩,不成方圆。不是方圆,有何规矩?对传统易学史上诸多“强为一说,无来历”^①的诠释体例,一代大儒朱晦庵、王船山均持否定态度。就连写过《周易略例》的王弼,曾以“得意在忘象,得象在忘言”^②的遗忘学说,横扫两汉象数易学“伪说滋漫,难可纪矣”^③的诠释体例,对《周易》没有“典要”和“通例”的虚无本原,也

① [宋]黎靖德:《朱子语类》卷67,第1661页。

② [魏]王弼:《王弼集校释》下,《周易略例·明象》,第609页。

③ [魏]王弼:《王弼集校释》下,《周易略例·明象》,第609页。

有非常清醒的玄学式理解。

朱熹反复强调：“古人作《易》，只是为卜筮。今说《易》者，乃是硬去安排。圣人随时取义，只事到面前，审验个是非，难为如此安排下也。”^①对于“阐明儒理”的《程子易传》，朱熹在称赞的同时，多有微辞。比如，一语道破天机，指出伊川解《易》说理太多，不过是将天下的道理硬塞进六十四卦中去，把《周易》说得半死不活，没有一点味道：“《易传》明白，无难看。但伊川以天下许多道理散入六十四卦中，若作《易》看，即无意味。”^②又如，一言击中要害，指出伊川《易传》对初学者没有启发意义，只有对那些“已知义理者”，才具有“磨砢入细”^③的砥砺工夫。

朱熹说过：“据某看得来，圣人作《易》，专为卜筮。后来儒者讳道是卜筮之书，全不要惹他卜筮之意，所以费力。今若要说，且可须用添一重卜筮意，自然通透。”^④忌讳谈论《周易》的卜筮本义，使经学时代的义理易学成为无源之水，无本之木。从一定意义上讲，朱熹的《周易本义》和《易学启蒙》，旨在破除经学时代精心编造的易学神话及其诠释体例，甚至已经走到了彻底否定易学研究价值及其教化功能的启蒙边缘。他曾说过：“某才见人说看《易》，便知他错了，未尝识那为学之序。《易》自是别是一个道理，不是教人底书。”^⑤又说：“要之此皆是圣人事，非学者可及也。”^⑥

传统易学的研究宗旨，是猜测“圣人之意”，或者说，是“为去圣继绝学”^⑦。在朱熹看来，这纯粹是捕风捉影的荒唐之举：“今人只

① [宋]黎靖德：《朱子语类》卷67，第1671页。

② [宋]黎靖德：《朱子语类》卷67，第1650页。

③ [宋]黎靖德：《朱子语类》卷67，第1650页。

④ [宋]黎靖德：《朱子语类》卷67，第1652页。

⑤ [宋]黎靖德：《朱子语类》卷67，第1658页。

⑥ [宋]黎靖德：《朱子语类》卷67，第1658页。

⑦ [宋]张载：《张载集》，《张子语录》，《语录中》，第320页。

管去一字上理会褒贬，要求圣人之意。千百年后，如何知得他肚里事？圣人说出来底，犹自理会不得；不曾说底，更如何理会得！”^①这样讲意味着，在漫长的经学时代，卜筮文化的道德“祛魔”和巫史传统的理性“脱魅”都走到了自己的反面，“宗经”之后的《周易》再度被妖魔化，道德理性反倒成了沟通天地、感应鬼神的超级巫术。

王夫之虽对朱熹圣人专为卜筮作《易》的朴实说法耿耿于怀，在其为《周易》所作的内外二传中，重蹈了伊川《易传》说理太多、讲得太深的诠释覆辙，但在其《周易内传》中，这位思想家不得不承认这样的事实，《周易》因时顺变，既无典要，亦无体例：

《易》唯以此体其无方，为其无体，周流六虚，无有典要，因时顺变，不主故常，则性载神以尽用，神帅性以达权之道至矣。一阴一阳者，原不测也。以此益知“一之一之”云者，非一彼而即一此，如组织之相间，而拂乎神之无方、乖乎道之各得，明矣。然则列次序，列方位，方而矩之，圆而规之，整齐排比，举一隅则三隅尽见，截然四块八段以为《易》，岂非可观之小道，而鬻术之小人亦可以其小慧成法，坐而测之乎！^②

然而，义理易学的体例悖论及其道德张力，在船山易学中表现得最为突出。一方面，王夫之对假借圣人名义经营造作出来的“大方至圆之体”进行了猛烈抨击，不仅指明其与孔子“不可为典要”的圣训语录相违背，而且也无法体现崇德广业、通志成务的易学宗旨，甚至危言耸听，说明只要“立一有方有体之象以言《易》”，就会导致“邪说之所繇兴，暴行之所繇肆，人极之所繇毁”：

^① [宋] 黎靖德：《朱子语类》卷 67，第 1658 页。

^② [清] 王夫之：《船山全书》第 1 册，《周易内传》卷 5 上，《系辞上传》注，第 531 页。

呜呼！使桀与尧夫有见于道，则何弗自立一说？即不尽合于天，犹可如扬雄之所为，奚必假伏羲之名于文字不传之邃古哉？其经营砌列为方圆图者，明与孔子“不可为典要”之语相背。而推其意之所主，将以何为？如方圆图方位次序之短钉铺排者，可以崇德耶？可以广业耶？可以为师保父母，使人惧耶？可以通志成务，不疾而速，不行而至耶？不过曰：天地万物生杀兴废，有一定之象数，莫能踰于大方至圆之体。充其说，则君可以不仁，臣可以不忠，父可以不尽教，子可以不尽养，端坐以俟祸福之至。呜呼！跖也，夷也，尧也，桀也，皆不能损益于大方至圆之中者也。即使其然，而又何事哋咷前知以徇明觉乎？故立一有方有体之象以言《易》，邪说之所繇兴，暴行之所繇肆，人极之所繇毁也。魏伯阳以之言丹术，李通玄以之言《华严》，又下而素女之妖淫亦争托焉。故学《易》者不辟先天之妄，吾所不知也。^①

另一方面，为了避免陈抟、邵雍、魏伯阳、李通玄之流以异端邪说玷污《易经》，为了维护君仁臣忠、父教子养的纲常伦理秩序，王夫之盛称易学为“精义之学”，反复强调“《周易》并建《乾》、《坤》以为首，立天地阴阳之全体也。全体立则大用行，六十二卦备天道人事、阴阳变化之大用”^②，通过无所不能的体用范畴，“经营砌列”无所不包的真理大全。更有甚者，王夫之根据张载“《易》为君子谋，不为小人谋”^③的儒教“仁义之道”，以《周易》为人事的道德法戒，视纯《乾》为圣人的专用卦象，学《易》者不可躐等僭越，即便随机筮

① [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传发例》，第651页。

② [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷1上，《屯·彖传》注，第92页。

③ [清]张载：《张载集》，《正蒙·大易篇第十四》，第48页。

出,也是不义、不诚的表现,是对神明的亵渎:

凡《彖传》释《彖》之余,皆以人事终之,大小险易,各如其象之德,学《易》者可法,筮者可戒。唯《乾》言圣人之上治,尧舜而下,莫敢当焉,学《易》者不可躐等而失下学之素。若筮者得纯《乾》之卦,必所问之非义,筮人之不诚,神不屑告,而策偶成象;又或天下将有圣作物睹之征,而偶见其兆也。^①

就此而言,在对《周易》卜筮本义及其占断性质的理解上,王夫之的易学思想要比朱熹的易学思想逊色不少。

如果说象数易学不能没有“大衍之数”或“纳甲筮法”之类的操作程序,否则无法选择卦式以占断吉凶,那么,义理易学却不能有任何“算数”、“典要”,或者“法制”、“度量”,否则,无法“随时变易以从道”^②。前者涉及生存世界的趋避策略,有章可循,后者关涉意义世界的价值理想,无法可依。请看王弼的精彩论述:

夫情伪之动,非数之所求也;故合散屈伸,与体相乖。形躁好静,质柔爱刚,体与情反,质与愿违。巧历不能定其算数,圣明不能为之典要;法制所不能齐,度量所不能均也。为之乎岂在大夫哉!陵三军者,或惧于朝廷之仪;暴威武者,或困于酒色之娱。^③

既然义理易学牵涉到人事的“情伪之动”,是在非理性、非道德的本能冲动领域进行“遏恶扬善”的道德立法和“顺天休命”的伦理

① [清]王夫之:《船山全书》第1册,《周易内传》卷1上,《乾·彖传》注,第54页。

② [宋]程颢、程颐:《二程集》第3册,《周易程氏传》,《易传序》,北京:中华书局1981年,第689页。

③ [魏]王弼:《王弼集校释》下,《周易略例·明爻通变》,第597页。

规范,那么,在“不能为之典要”的义理易学领域创立体例,颁布纲领,其言外之意,只是倚重经典权威,精心建构伦理秩序,杜绝一切可能的犯上作乱,以达到“以意见为理”^①的戮心目的:

当彼其世也,而才士与才民出,则百不才督之,缚之,以至于戮之。戮之非刀,非锯,非水火,文亦戮之,名亦戮之,声音笑貌亦戮之。戮之权不告于君,不告于大夫,不宣于司市,君大夫亦不任受,其法亦不及要领,徒戮其心。戮其能忧心,能愤心,能思虚心,能作为心,能有廉耻心,能无渣滓心。又非一日而戮之,乃以渐,或三岁而戮之,十年而戮之,百年而戮之。^②

从义理易学的发展史看,替“不可为典要”的《周易》建构“体例”,往往属于皇帝的教化特权。因此,下面两部易类典籍的“纲领”或“义例”最多:一部是唐太宗李世民诏敕编纂的《周易正义》,一部是清圣祖爱新觉罗玄烨御纂的《周易折中》。前者是李唐王朝“明经科”的法定教材,后者是康熙王朝“八股文”的标准答案。

特别是御纂《周易折中》,撰有《凡例》8项,《纲领》3篇,《义例》5条,对《周易》的版本、经传的作者、易学的渊源、易道的精蕴、易教的宗旨、读《易》的方法、吉凶的体例和诸家的醇疵,都必须由“道契羲、文,心符周、孔”的圣祖仁皇帝康熙圣裁,明确规定:“一切支离幻渺之说,咸斥不录,不使溷四圣之遗文。”^③

传统易学的钦定义例和纂御纲领,充分体现了经学时代的学

① [清]戴震:《戴震集》,《孟子字义疏证》下,《权》,上海:上海古籍出版社1980年,第323页。

② [清]龚自珍:《龚定庵全集类编》卷4,《乙丙之际箴议第九》,北京:中国书店1991年,第68~69页。

③ [清]李光地:《御纂周易折中·提要》,上海:上海古籍出版社《四库全书》影印本1990年,第11页。

术垄断和话语霸权。本来，义理易学的“卦主”说，是王弼根据老子《道德经》“天得一以清，地得一以宁，神得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞”^①的以一御多原则，概括《彖传》作用和意义时提出的诠释体例^②：

夫《彖》者，何也？统论一卦之体，明其所由之主者也。

夫众不能治众，治众者，至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也；动之所以得咸运者，原必无二也。

物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。故六爻相错，可举一以明也；刚柔相乘，可立主以定也。是故杂物撰德，辩是与非，则非其中爻，莫之备矣！故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也；由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。故处璇玑以观大运，则天地之动未足怪也；据会要以观方来，则六合辐辏未足多也。故举卦之名，义有主矣；观其《彖辞》，则思过半矣！夫古今虽殊，军国异容，中之为用，故未可远也。品制万变，宗主存焉，《彖》之所尚，斯为盛矣。

夫少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣；五阴而一阳，则一阳为之主矣！夫阴之所求者阳也，阳之所求者阴也。阳苟一焉，五阴何得不同而归之？阴苟只焉，五阳何得不同而从之？故阴

① 《老子道德经》下篇，《三十九章》，《二十二子》影印本，第5页。

② 朱伯崑先生认为，以“一爻为主”的“卦主”说始见于《彖传》解经，后由京房加以发挥，王弼作了进一步发挥和理论上的阐述。这种解释虽有文献依据，但不够充分。事实上，《彖传》解说卦辞相当灵活，并没有主卦之爻的思想。而京房的“定吉凶，只取一爻之象”，是由“京房八宫”的阴阳变易规则决定的，与“纳甲筮法”的占断体例相关，而与全卦的意义联系甚少。王弼“卦主”说的直接思想来源是老子的《道德经》。参见朱伯崑：《易学哲学史》上册，北京：北京大学出版社1986年，第247页。

爻虽贱，而为一卦之主者，处其至少之地也。或有遗爻而举二体者，卦体不由乎爻也。繁而不忧乱，变而不忧惑，约以存博，简以济众，其唯《彖》乎！乱而不能惑，变而不能渝，非天下之至赜，其孰能与于此乎！故观《彖》以斯，义可见矣。^①

由此可见，“卦主”说实际上是《系辞》“中爻”说的展开，而且王弼也承认这一诠释体例对《彖传》不普遍有效，存在“遗爻而举二体者，卦体不由乎爻”的例外情况。比如，按照“五阴而一阳，则一阳为主”的众阴归阳原则，《谦》卦的九三爻应该是“举一以明”的卦主，所以，王弼对这一爻的注解是：

处下体之极，履得其位，上下无阳以分其民，众阴所宗，尊莫先焉。居谦之世，何可安尊？上承下接，劳谦匪解，是以吉也。^②

但是，在上六爻辞《象传》之后，王弼又附加了一大段注解，提出《谦》卦六爻“以谦为主”，根本不存在决定全卦吉凶悔吝的主爻：

夫吉凶悔吝，生乎动者也。动之所起，兴于利者也。故饮食必有讼，讼必有众起。未有居众人之所恶，而为动者所害；处不竞之地，而为争者所夺。是以六爻虽有失位、无应、乘刚，而皆无凶咎悔吝者，以谦为主也。“谦尊而光，卑而不可踰”，信矣哉！^③

事实上，《谦》卦是《周易》六十四卦中最独特的一卦，六爻没有“凶咎悔吝”等否定性占断。所有的易学体例，对《谦》卦都不具有

① [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易略例·明彖》，第591～592页。

② [魏]王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第295页。

③ [魏]王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第296页。

解释权和说服力。按照“卦位”说，六五爻以阴居阳，又处尊位，不符合阳尊阴卑的等级秩序，属于“失位”状态，应该“有咎”或“悔吝”，但爻辞的占断却是“无不利”。按照“比应”说，初爻与四爻、二爻与五爻，位序上下对称，阴阳应当感应，但所居均属阴爻，同性相斥而“无应”，不能“无咎”，但爻辞的占断是两个“吉”和两个“无不利”。按照“承乘”说，六四“承五”，以阴从阴，不符合以阴承阳的顺承原则，又“乘四”，以柔弱凌乘刚强，应当有凶险之象，但爻辞却是“无不利，撝谦”。因此，王弼就只好放弃所有的体例原则，做出“无可无不可”的无规则注解：“尽乎奉上下之道，故无不利。指撝皆谦，不违则也。”^①看来，在等级森严的专制社会，只要卑躬屈膝，谦顺奉上，总归吉无不利，所有的义理体例也就形同虚设了。

不仅《谦》卦六爻皆以谦顺为主，既没有“成卦之主”，也没有“主卦之主”，而且《损》、《益》、《渐》和《艮》等卦，也没有明确的“卦主”。比如，《渐》卦处于渐进过程，“六爻皆以进而履之为义焉”^②，不存在能够说明本卦之所以渐进的主爻。《艮》卦处于中止状态，是“止而不相交通之卦”^③，六爻“各止其所”，上下均不相与，也不存在能够说明本卦为何“各止其所”的主爻。

在对《艮》卦九三爻辞的注解中，王弼坚决反对“体分两主”^④，即使一卦群龙无首，没有一爻为卦主，也不能在卦体中分出“两主”，以此维护卦主独一无二的至尊特征。其中的道理非常简单：天无二日，国无二主；身无二心，心无二主。

王弼“卦主”说的深层意蕴，只不过是借助易学话语为“君主”独裁作经典论证。对此，孔颖达在《周易正义》中有相当清醒的理

① [魏]王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第296页。

② [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第484页。

③ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第479页。

④ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第481页。

解：“然则君臣共治，大体若身。大体不通，则君臣不接。君臣不接，则上下离心。列夤则身亡，离心则国丧。”^①“卦主”之所以独一无二，卦体之所以不能分出“两主”，这是由君主专制的独裁本质决定的，跟高度离散的卦爻辞没有必然的逻辑联系。

其实，王弼自己在《周易注》中也没有完全贯彻这一专制色彩浓厚的诠释体例。据笔者初步统计，王弼运用“卦主”说解释卦爻义理，共有以下 21 处：

1. 《讼》九五：“处得尊位，为讼之主。用其中正，以断枉直。”^②
2. 《师》九二：“承上之宠，为师之主，任大役重，无功则凶，故吉乃无咎也。”^③
3. 《比》九五：“为比之主，而有应在二，显比者也。”^④
4. 《履》六三：“三为履主，以柔履刚，履危者也。”^⑤
5. 《大有》六五：“为大有之主而不以此道，吉可得乎？”^⑥
6. 《观》九五：“居于尊位，为观之主，宣弘大化，光于四表，观之极者也。”^⑦
7. 《剥》六五：“处剥之时，居得尊位，为剥之主者也。”^⑧
8. 《无妄》九五：“居得尊位，为无妄之主者也。”^⑨
9. 《大畜》六五：“五处得尊位，为畜之主。”^⑩

① [唐] 孔颖达：《周易正义》卷 5，分第 51 页，总第 63 页。

② [魏] 王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第 251 页。

③ [魏] 王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第 256 页。

④ [魏] 王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第 262 页。

⑤ [魏] 王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第 272 页。

⑥ [魏] 王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第 291 页。

⑦ [魏] 王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第 317 页。

⑧ [魏] 王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第 333 页。

⑨ [魏] 王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第 344 页。

⑩ [魏] 王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第 349 页。

10. 《颐》上九：“为养之主，物莫之违，故‘利涉大川’也。”^①
11. 《坎》九五：“为坎之主，而无应辅可以自佐，未能盈坎者也。”^②
12. 《恒》六五：“居得尊位，为恒之主，不能制义，而系应在二，用心专贞，从唱而已。”^③
13. 《遯》六二：“居内处中，为遯之主。”^④
14. 《晋》六五：“柔得尊位，阴为明主，能不用察，不代下任也。”^⑤
15. 《明夷》初九：“明夷之主，在于上六，上六为至暗者也。”^⑥
16. 《益》九五：“得位履尊，为益之主者也。”^⑦
17. 《震》九四：“处四阴之中，居恐惧之时，为众阴之主，宜勇其身以安于众。”^⑧
18. 《涣》九五：“为涣之主，唯王居之，乃得无咎也。”^⑨
19. 《节》九五：“当位居中，为节之主，不失其中，不伤财，不害民之谓也。”^⑩
20. 《中孚》九五：“处中诚以相交之时，居尊位以为群物之主，信何可舍？”^⑪
21. 《未济》六五：“以柔居尊，处文明之盛，为未济之主，故必正然后乃吉，吉乃得无悔也。”^⑫

① [魏]王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第354页。

② [魏]王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第364页。

③ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第380页。

④ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第383页。

⑤ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第393页。

⑥ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第397页。

⑦ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第430页。

⑧ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第476页。

⑨ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第510页。

⑩ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第513页。

⑪ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第517页。

⑫ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·下经》，第533页。

根据朱伯崑先生在《易学哲学史》中的简要概括,王弼的“卦主”说存在三种情况:“其一是,指爻辞直接同卦辞相联系的一爻。”^①如《履》卦的六三爻辞和卦辞均为“履虎尾”。“其二是,指居中位之爻,即二五爻。”^②如《遯》卦的六二与《讼》卦的九五。“其三是,指一卦之中阴阳爻象之最少者,如五阳一阴或五阴一阳之卦,其中的一阴或一阳之爻,乃该卦之主体。”^③如《比》卦的九五和《大有》的六五。但这三种情况既不能解释一切卦义,也不能自圆其说,作为解释《周易》卦爻辞的义理易学体例,“卦主”说不完全成功。

王弼之后,孔颖达和程伊川都不再坚持以“一爻为主”的“卦主”说。孔颖达反复强调“不可为典要”的变易实质,指出《周易》的“取象”和“取义”都不存在统一的体例,“不可一例求之,不可一类取之”^④。程颐虽然沿袭了王弼“一爻为主”的说法,如“六五为蒙之主”^⑤,“以卦才言之,五居尊位,为需之主,有刚健中正之德,而诚信充实于中,中实有孚也”^⑥,“九二自外来,以刚处险,为讼之主,乃与五为敌”^⑦等等,但《程氏易传》“以义为胜”,强调的义理重点始终是人伦关系上的“阴阳尊卑之义,男女长少之序”^⑧,并不强调爻象本身的主次关系,更没有为每卦指派一爻作“卦主”。

从对王弼“卦主”说的御纂贯彻上看,清圣祖的政治智能无法与唐太宗的开明程度相提并论,李光地的理学水平既无法与孔颖达的经学修养同日而语,更不能与程颐的理学精神比德量力。御

① 朱伯崑:《易学哲学史》上册,第249页。

② 朱伯崑:《易学哲学史》上册,第250页。

③ 朱伯崑:《易学哲学史》上册,第250页。

④ [唐]孔颖达:《周易正义》卷1,分第1页,总第13页。

⑤ [宋]程颐、程颐:《二程集》第3册,《周易程氏传》卷1,第719页。

⑥ [宋]程颐、程颐:《二程集》第3册,《周易程氏传》卷1,第723页。

⑦ [宋]程颐、程颐:《二程集》第3册,《周易程氏传》卷1,第730页。

⑧ [宋]程颐、程颐:《二程集》第3册,《上下篇义》,第694页。

纂《周易折中》的“卦主”义例，全面反映了康熙王朝极其低劣的学术素养和蛮横霸道的政教作风。他们居然以“钦定”的方式，为六十四卦逐一指派“卦主”，并将王弼“主必致一”和“原必无二”的“卦主”一分为二，支离成“两主”：“凡所谓卦主者，有成卦之主焉，有主卦之主焉。”^①

令人可笑的是，王弼和孔颖达等人坚决反对的“体分两主”，在康熙和李光地等人的编纂和修改下，竟然成了具有“普适”性的易学法则。在《周易折中》里，六十四卦都有“卦主”。其中，《乾》、《坤》等 22 卦拥有一个“卦主”^②，《屯》、《蒙》等 32 卦拥有两个“卦主”^③，《遯》、《明夷》等 7 卦拥有三个“卦主”^④，《益》和《兑》等 3 卦居然拥有四个“卦主”^⑤。这不禁使人联想到“八王夺嫡”，爱新觉罗家族都有资格称王称霸，满族“八旗”贵族均可成为汉人的主子。

① [清]李光地：《御纂周易折中》，《凡例》，第 38 页。

② 《周易折中》指定一爻为“卦主”的 22 卦分别为：《乾》九五，《坤》六二，《需》九五，《讼》九五，《比》九五，《大有》六五，《谦》九三，《豫》九四，《蛊》六五，《噬嗑》六五，《剥》上九，《复》初九，《大壮》九四，《晋》六五，《蹇》六五，《井》九五，《革》九五，《丰》六五，《旅》六五，《节》九五，《既济》六二，《未济》六五。参见李光地：《御纂周易折中》，《凡例》，第 38~43 页。

③ 《周易折中》指定二爻为“卦主”的 32 卦分别为：《屯》初九、九五，《蒙》九二、六五，《师》九二、六五，《小畜》六四、九五，《履》六三、九五，《泰》九二、六五，《否》六二、九五，《同人》六二、九五，《随》初九、九五，《临》初九、九二，《观》九五、上九，《贲》六二、上九，《无妄》初九、九五，《大畜》六五、上九，《颐》六五、上九，《大过》九二、九四，《坎》九二、九五，《离》六二、六五，《咸》九四、九五，《恒》九二、六五，《家人》六二、九五，《睽》九二、六五，《解》九二、六五，《夬》九五、上六，《萃》九四、九五，《升》初六、六五，《困》九二、九五，《鼎》六五、上九，《震》初九、九四，《艮》九三、上九，《渐》六二、九五，《小过》六二、六五。参见李光地：《御纂周易折中》，《凡例》，第 38~43 页。

④ 《周易折中》指定三爻为“卦主”的 7 卦分别为：《遯》初六、六二、九五，《明夷》六二、六五、上六，《损》六三、六五、上九，《姤》初六、九二、九五，《归妹》六三、六五、上六，《巽》初六、六四、九五，《涣》九二、六四、九五。参见李光地：《御纂周易折中》，《凡例》，第 38~43 页。

⑤ 《周易折中》指定四爻为“卦主”的 3 卦分别为：《益》初九、六二、六四、九五，《兑》九二、六三、九五、上六，《中孚》九二、六三、六四、九五。参见李光地：《御纂周易折中》，《凡例》，第 38~43 页。

如此指派“卦主”，其内在根据是康熙大帝的游牧式种族统治法则：

大抵《易》者，成大业之书。而成大业者，必归之有德、有位之人，故五之为卦主者独多。中间亦有因时义不取五为王位者，不过数卦而已。自五而外，诸爻之辞有曰“王者”，皆非以其爻当王也，乃对五位而为言耳。^①

原来如此，皇帝钦定，君主独裁，九五至尊，“故五位之为卦主者，不待言矣”^②。但是，要想成就一统大业，巩固大清江山，“无论位之高下，德之善恶”^③，只要“得时得位”，都可成为“卦中之主”，协助圣朝收拾天下。如年羹尧（1679～1726）临危受命，出任川陕总督，平定青藏叛乱，为抚远大将军，统领西北军务，俨然“成卦之主”。一旦“失时失宠”，大功即是大罪，立即革职查办，罗织 92 款罪名，非死不足以谢罪。尽管皇恩浩荡，从宽处治，可免凌迟处死，必须服毒自杀。“卦主”毕竟不是君主，只要“变卦”的权术牢牢掌握在君主手中，“卦主”再多也成不了气候。相对于君主而言，“卦主”不过是易学奴婢，不妨多多益善。

2. 取义说：得意在忘象

《周易》本来只是“卜筮之书”，其直接目的在于占断吉凶，为行为提供趋避策略，不需要讲出多少意义。卜筮也只是沟通天地、感应鬼神的决策巫术，跟掷骰子没有本质不同，也不具有深奥的道德义理。春秋战国时期，随着卜筮文化的道德“祛魔”和巫史传统的理性“脱魅”，《周易》的象数因素首先被剥离出来，成为一种组合化的秩序结构，卦爻辞也不断获得了启示性的道德寓意。如果沿着这一方向健康发展，浑然一体的《周易》文本很可能被完全肢解，中

① [清]李光地：《御纂周易折中》，《凡例》，第 43 页。

② [清]李光地：《御纂周易折中》，《凡例》，第 38 页。

③ [清]李光地：《御纂周易折中》，《凡例》，第 38 页。

国传统文化会沿着理性化之路彻底走出巫史传统，逐步走向科学理性。

但是，历史的发展并不总是合乎理性的逻辑规则。秦始皇的“焚书坑儒”和汉武帝的“独尊儒术”，从正反两个方面将中国文化思想的发展强制转向无条件服从专制统治的御用轨道。《周易》虽因“卜筮之书”而免遭秦火，却成了各种思想学说的寄生场所。从马王堆帛书佚籍看，托名孔子的各种《易》论和托名黄帝、老子的各种“黄老”学说，是秦汉之际学术讨论的主要话语方式。当《易经》博士成为刘汉王朝的教授官，并因善言“阴阳灾变”得到皇帝恩宠时，易学实际上充当了专制时代的高级巫术，巫史传统的理性化进程不仅完全中断，而且逆向反演。所谓的“五经博士”或“经学大师”，说穿了，与青铜时代的巫觋和史祝异曲同工，都是御前的学术顾问和文化侍卫。

因此，在整个专制时代，作为经学典范的易学，不仅始终存在着体例悖论，而且同时存在“言意之辨”。这二者之间，又具有逻辑上的相关性。体例旨在确定能够把握《周易》基本精神的诠释规范，上述“卦主”说便是典型的体例问题。由于受“不可为典要”的内在约束，特别是钦定御纂的外在干涉，义理易学的体例问题，实质上是严重违背不完全性定理的逻辑悖论。而“言意之辨”则是在全面贯彻“取义”说诠释《周易》文本时，所形成的取义根据不充足和义理多元发散问题。在语言哲学和象征思维研究尚未充分展开前，义理易学的“言意之辨”也是无法辨明、难以澄清的逻辑语义问题。

在易学发展史上，“取义”说和“取象”说本是一对孪生姐妹，她们都是卜筮文化道德“祛魔”和巫史传统理性“脱魅”的早期产儿。二者的区别只在于思维偏向不同：“取义”说沿着抽象思维方向前进，侧重引申卦爻结构和卦爻语辞的道德寓意，而“取象”说沿着形

象思维方向拓展,侧重充实卦爻结构和卦爻语辞的象征空间。鉴于《周易》文本形成时的特殊时代背景,“取义”说和“取象”说只能有所偏重,而不能截然分离。但王弼出于横扫两汉象数易学“伪说”的革命需要,运用超越言象的遗忘方法,一举使“取义”说成为魏晋以后传统易学发展的主流趋势。

王弼易学的《明象》篇,可以看作“取义”说的哲学申辩和义理易学的独立宣言。其中著名的“言意之辨”,既是魏晋玄学的核心话题,也是中国哲学的重大思辨。分层解读这篇纲领性的易学文献,有助于深入理解传统易学的体例悖论及其逻辑根源。

夫象者,出意者也。言者,明象者也。尽意莫若象,尽象莫若言。言生于象,故可寻言以观象;象生于意,故可寻象以观意。意以象尽,象以言著。故言者所以明象,得象而忘言;象者,所以存意,得意而忘象。犹蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;筌者所以在鱼,得鱼而忘筌也。然则,言者,象之蹄也;象者,意之筌也。是故,存言者,非得象者也;存象者,非得意者也。象生于意而存象焉,则所存者乃非其象也;言生于象而存言焉,则所存者乃非其言也。然则,忘象者,乃得意者也;忘言者,乃得象者也。得意在忘象,得象在忘言。故立象以尽意,而象可忘也;重画以尽情,而画可忘也。

是故触类可为其象,合义可为其征。义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?爻苟合顺,何必坤乃为牛?义苟应健,何必乾乃为马?而或者定马于乾,案文责卦,有马无乾,则伪说滋漫,难可纪矣。互体不足,遂及卦变;变又不足,推致五行。一失其原,巧愈弥甚。从复或值,而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意,义斯

见矣。^①

王弼这篇仅有 340 字的易学论文，其哲理水平和概括能力，可以与大乘佛学的《般若波罗蜜多心经》和宋明理学的《太极图说》相媲美。全文可分成五个依次递进的逻辑层次：

第一层，意、象、言的三元生成结构。

王弼认为，《周易》的象征是介于言辞和意义之间的必要环节。象征的功能在于指出意义，言辞的作用在于说明象征。这样，在意义、象征和言辞三者之间，形成了意→象→言的三元生成结构：“言生于象”，“象生于意”。既然言辞是由象征派生出来的，那么根据“由子识母”的反向认识思路，可以按照言辞描述象征事物。象征又是由意义派生出来的，那么根据“从末到本”的逆向回归思维，可以根据象征事物把握意义蕴涵。

因此，从意义、象征和言辞的递归生成结构讲，“尽意莫若象，尽象莫若言。”即言辞是完全描述象征的最佳方式，象征是完全指出意义的最佳手段。在这一层次上讲，王弼是魏晋玄学中的“言尽意”者，他充分肯定了语言表达思想的交流功能。

第二层，言、象、意的两级目的结构。

在充分肯定“意以象尽，象以言著”的认识论前提下，王弼进一步从价值论上区分出两个等级结构，突出意义蕴涵对言辞描述和象征符号的绝对统摄权能。既然言辞描述的旨意在于说明象征符号，而象征符号的运用在于保存意义蕴涵，那么，理解了象征符号的道德宗旨，言辞描述的细枝末节就可以遗忘；把握了意义蕴涵的精神实质，象征符号的形式特征就可以忽略。

按照象征符号是言辞描述的直接目的，“得象而忘言”标志着言语行为的过程终结；依据意义蕴涵是象征形式的内在取向，“得

^① [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易略例·明象》，第 609 页。

意而忘象”标志着认识任务的目标达成。“忘言”与“忘象”的理由，是由工具和手段必须无条件服务于目的这一价值论法则决定的。在此，王弼借助《庄子·外物篇》的筌蹄之喻，生动地说明了人类行为的目的化倾向。

第三层，言、象、意的工具留恋情结。

根据价值理想和道德目的至上原则，王弼坚决否定了人们对工具和手段的留恋情结。既然《周易》的卦爻言辞只是描述象征事物及其符号形式的语言工具，那么熟练地把握了象征思维之后，就完全可以撇开卦爻言辞系统，直接观察天地万物的现象表现。《周易》的象征符号及其形式结构，只是体现思想意义及其道德蕴涵的思维手段，深刻理解了道德意蕴之后，就可以超越卦爻象征形式，直接思考人生在世的意义和价值。

据此而论，对“卜筮之书”言辞和象征的过分留恋甚至盲目崇拜，是认识发展过程中的病态停滞现象。固守卦爻言辞的《易》古文经学，不可能把握象征思维的观察功能。执着卦爻象征的《易》今文经学，不可能理解道德意蕴的智慧启迪。因此，在《周易》解释学领域，“存言者”和“存象者”一样，都属于“弃本舍母，而适其子”^①的学术末流，所犯病症都是名相执著。

第四层，言、象、意的遗忘超越机制。

王弼根据《老子道德经》“崇本以息末，守母以存子”^②的道德“大要”，针对两汉今古文易学“存言”和“存象”的执迷弊病，提出了对症下药的矫正疗法：“得意在忘象，得象在忘言。”即通过对卦爻言辞系统的积极遗忘激活象征思维，使认知主体重新恢复仰观俯察的自然智能；通过对卦爻象征形式的积极遗忘激活理论思维，使

① [魏]王弼：《王弼集校释》上，《老子道德经注》下篇，第94页。

② [魏]王弼：《王弼集校释》上，《老子指略》，第196页。

理论思维具有触类旁通的逻辑效用。因此，在墨守成规的经学时代，王弼的“忘言”和“忘象”主张具有思想解放的革命意义。

事实上，如果完全同意王弼的“象可忘”和“画可忘”，不仅象数易学属于“象之蹄”，可以遗忘超越，而且义理易学也属于“意之筌”，同样可以遗忘超越。整个易学都是依托《周易》言辞和象征的经典寄生学术，完全可以遗忘超越，使人直接面对实事和问题本身。

第五层，《周易》象征和义理之间的非一一对应关系。

作为寄生态学术，易学不是直接面对人的语言表达行为、思维象征能力和道德主体精神，而是“案文责卦”，要从《周易》文本的卦爻结构和卦爻言辞中探究“微言大义”，建构“无所不包”的真理大全，以便一劳永逸地解决一切问题。然而，这种企图“一口吸尽西江水”^①的绝对追求和无限欲望，反倒成了限制观察能力健康发展，阻碍理论思维正常成长的经学桎梏。

王弼在《明象》篇的最后一段，集中批判了“伪说滋漫”的两汉象数易学，诸如以郑玄易学为代表的“互体”说、以虞翻易学为代表的“卦变”说和以纳甲筮法为代表的“五行”说。在王弼看来，这些象数学说的致命弱点在于，失却了《周易》“卦以存时，爻以示变”的变易本原。单凭机巧臆想猜测，虽有时言中，也只是偶然巧合，不具有普适意义。

进一步分析可知，象数易学的根本问题是，由于在《周易》的象征结构和义理蕴涵之间并不存在一一对应关系，因此，试想建构象征与义理一一对应关系的所有企图，最终必然以失败告终。用现代逻辑学术语讲，《周易》八卦的象征符号仅是朴素集合论中的无穷等价类，其所象征的事物高度离散，所蕴涵的义理极其概括，即王弼所说的“触类可为其象，合义可为其征”。

① [宋]普济：《五灯会元》卷3，《庞蕴居士》，中华书局1984年，第186页。

比如,《乾》卦(☰)是以刚健为意蕴的无穷等价类,一切具有刚健性质的事物或现象,都可用《乾》卦象征其寓意。因而,“义苟在健,何必马乎?”“义苟应健,何必乾乃为马?”《乾》不止象征马的刚健,而且可能象征天、象征君、象征父、象征玉、象征金等等事物的刚健之性。

再如,《坤》卦(☷)是以柔顺为意蕴的无穷等价类,所有秉赋柔顺潜能的事物或现象,都可用《坤》卦象征其哲理。所以,“类苟在顺,何必牛乎?”“爻苟合顺,何必坤乃为牛?”《坤》卦不仅象征牛的柔顺,而且象征地、象征母、象征布、象征釜、象征文等等事物的柔顺之德。

遗忘了《周易》经典文本的言辞和象征之后的义理易学,与其说是在诠释《乾》、《坤》二卦的卦德,不如说是直接思考刚柔、健顺的道德意义。在经学时代,人们之所以要借助《周易》说“刚柔”,谈“健顺”,道“阴阳”,论“中和”,排“时序”,列“位秩”,究其原因,并不是由于《周易》文本是这些义理的渊源,而是“宗经”、“征圣”和“原道”的学术游戏规则,强求每位学者必须无条件地遵守,否则别想在学术圈内立足,通过学术研究参与生存资源的分配和生活资料的消费。换言之,通过注解《周易》等经典成名成家,立言立德,只是经学时代儒生鹦鹉学舌的话语方式而已,只是专制王朝学者寄人篱下的生存策略罢了。

二、刚柔健顺说

《庄子·天下篇》说过:“《易》以道阴阳。”其实,这已是战国后期百家争鸣中阴阳家的易学主张了。从现有的文献看,最早的义理易学思想不是抽象程度较高的“一阴一阳”说,而是抽象程度较低的“刚柔”说和“健顺”说。这标志着传统易学从古筮法自然数的

奇偶属性，逐步推演到《乾》刚《坤》柔、“九”健“六”顺，因而比较符合从具体到抽象的认识发展规律。

1. 刚柔杂居，吉凶可见

按照《说卦传》“三极之道”的确立原则，“刚柔”是“立地之道”的基础概念：“立地之道，曰柔与刚。”^①这说明在义理易学中，刚柔概念具有形质特征，抽象程度确实不高。不过，从筮法爻数的奇偶属性到卦爻结构的刚柔形体，显然是《周易》义理化进程中的关键环节。就此而言，没有“刚柔”的相推相克，就没有“阴阳”的相反相成。尽管随着“大地”在经学视域内的价值失落，“三极之道”降格成“天人之学”，“刚柔”被“阴阳”吞没兼并，始终未能成为中国传统哲学的基本范畴，但是，对脱胎于决策巫术的义理易学而言，“刚柔”始终具有本原性地位和对策化作用。这一推论，可以从《系辞传》的简要概括中得到确证：

动静有常，刚柔断矣。

刚柔相推而生变化。

是故刚柔相摩，八卦相荡。

刚柔者，昼夜之象也。^②

刚柔相推，变在其中矣。

刚柔者，立本者也。^③

《乾》《坤》，其易之门邪？《乾》，阳物也；《坤》，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。^④

是故变化云为，吉事有祥，象事知器，占事知来。天

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷9，《说卦第九》，分第81页，总第93页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷7，《系辞上第七》，分第64页，总第76页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷8，《系辞下第八》，分第73页，总第85页。

④ [唐]孔颖达：《周易正义》卷8，《系辞下第八》，分第77页，总第89页。

地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓与能。八卦以象告，爻象以情言，刚柔杂居而吉凶可见矣。^①

由此可见，即使在已经确立了“一阴一阳之谓道”的《系辞传》内，“刚柔相推”仍是生成象数变化的根本规则，“刚柔杂居”仍是占断吉凶祸福的智能根据。特别是“刚柔者，立本者也”的命题思想，明确指出“卦之根本”首先在于“形而下”的“刚柔之象”，不在于“形而上”的“阴阳之道”。

正如阴阳范畴是从先秦医家和阴阳家援引进来一样，义理易学的刚柔概念是从先秦道家和兵家的谋略思想中援引进来的。在《道德经》中，老子系统地提出了“柔弱胜刚强”和“柔之胜刚”的“微明”策略。他说：

将欲歛之，必故张之；将欲弱之，必故强之；将欲废之，必故兴之；将欲夺之，必故与之。是谓微明。柔弱胜刚强。鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。^②

人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱胜生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。^③

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。是以圣人云：“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。”正言若反。^④

老子在《道德经》中所提出的这套“微明”策略，正如冯友兰先

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷8，《系辞下第八》，分第79页，总第91页。

② 《老子道德经》上篇，《三十六章》，第4页。

③ 《老子道德经》下篇，《七十六章》，第8页。

④ 《老子道德经》下篇，《七十八章》，第8页。

生所说,“是公开的秘密”^①。它过分突出了“柔弱”的生命力及其对“刚强”的克制作用,更多体现了政治斗争的“阴暗面”及其策略原则的偏至性。不过,历史的辩证法也确实具有“正言若反”的话语否定方式。

《彖传》在用“刚柔”说解释卦辞的道德寓意时,首先推崇“刚强”的进取精神,而不再过分强调“柔弱”的克制作用。这在一定意义上纠正了《道德经》“以退为进,以弱胜强,以少胜多”^②等策略原则的片面性,使中国古代的刚柔辩证法达到了相当成熟的理论水平。

老子以退为进、以柔胜刚的道家策略,反映了春秋末期隐者阶层的生存哲学,属于运用消极手段以求达到积极目标的阴谋类生存策略。与此相反,先秦兵家敢于直面生死,勇于浴血奋战,善于克敌制胜,因而无论在战略上,还是在策略上,都主张先发制人,兼用刚柔,随机变易,不执一端。

在著名军事家孙武(约前 551~?)所作的《孙子兵法》中,“刚柔”已属于“地之理”。这是《说卦传》“立地之道,曰柔与刚”的直接思想来源。《九地篇》对“刚柔”的论述,集中体现了兵家谋略灵活多变的诡道特征:

是故方马埋轮,未足恃也;齐勇如一,政之道也;刚柔皆得,地之理也。故善用兵者,携手若使一人,不得已也。

将军之事:静以幽,正以治。能愚士卒之耳目,使之无知。易其事,革其谋,使人无识。易其居,迁其途,使人不得虑。帅与之期,如登高而去其梯;帅与之深入诸侯之

① 冯友兰:《中国哲学史新编》第2册,北京:人民出版社1984年第2版,第35页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》第2册,第37页。

地，而发其机；若驱群羊，驱而往，驱而来，莫知所之。聚三军之众，投之于险，此谓将军之事也。九地之变，屈伸之利，人情之理，不可不察也。^①

而在著名军事家吴起(约前 440～前 381)所作的《吴子兵法》里，“总文武”和“兼刚柔”已成为做将帅必须具备的素质条件，单纯的勇敢不再是为将的优良品德：

吴子曰：夫总文武者，军之将也；兼刚柔者，兵之事也。

凡人论将，常观于勇，勇之于将，乃数分之一耳。夫勇者必轻合，轻合而不知利，未可也。

故将之所慎者五：一曰理，二曰备，三曰果，四曰戒，五曰约。理者，治众如治寡。备者，出门如见敌。果者，临敌不怀生。戒者，虽克如始战。约者，法令省而不烦。

受命而不辞家，敌破而后言返，将之礼也。故师出之日，有死之荣，无生之辱。^②

在军事家孙臆(生卒年不详)所著的《孙臆兵法》里，刚柔概念已超越了孙子的“地之理”和吴子的“将之德”，成为军事实力强弱的分类标准和对抗决策原则：

兵有五名：一曰威强，二曰轩骄，三曰刚至，四曰助忌，五曰重槩(柔)。夫威强之兵，则诎(屈)栗(软)而侍(待)之。轩骄之兵，则共(恭)敬而久之。刚至之兵，则诱而取之。助忌之兵，则薄其前，噪其旁，深沟高垒而难其

① 《孙子兵法》卷 11，《九地篇》，《宋版十一家注》本，第 255～259 页。

② 齐光：《孙吴兵法注释》，《吴起兵法·论将第四》，北京：北京古籍出版社 1988 年，第 164 页。

粮。重黎(柔)之兵，则噪而恐之，振而捕之，出则戡(击)之，不出则回之。^①

事实上，以刚柔为道德对策的谋略思想，最早见于《尚书·洪范》，是箕子向周武王所述“洪范九畴”中的第六畴，即“乂用三德”：

六、三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。平康，正直。强弗友，刚克。夔友，柔克。沈潜，刚克；高明，柔克。惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。臣无有作福、作威、玉食。臣之有作福、作威、玉食，其害于而家，凶于而国。人用侧颇僻，民用僭忒。^②

根据孔颖达在《尚书正义》中所作的注疏，《洪范》所谓的“乂用三德”，就是依照“建用皇极”的中正之道，用刚强、和柔、正直“三等之德”治理臣民，以维护专制君主“作威”、“作福”、“玉食”的政治特权：

《正义》曰：此“三德”者，人君之德，张弛有三也。“一曰正直”，言能正人之曲使直。“二曰刚克”，言刚强而能立事。“三曰柔克”，言和柔而能治。既言人主有三德，又说随时而能用之。平安之世，用正直治之。强御不顺之世，用刚能治之。和顺之世，用柔能治之。既言三德张弛，随时而用，又举天地之德，以喻君臣之交：地之德，沉深而柔弱矣，而有刚，能出金石之物也。天之德，高明刚强矣，而有柔，能顺阴阳之气也。以喻臣道：虽柔，当执刚以正君。君道：虽刚，当执柔以纳臣也。既言君臣之交，刚柔递用，更言君臣之分，贵贱有恒：惟君作福，得专

① 张震泽：《孙臆兵法校理》下编，《五名五恭》，北京：中华书局1984年，第166页。

② [唐]孔颖达：《尚书正义》卷12，《周书·洪范第六》，分第78页，总第190页。

赏人也；惟君作威，得专罚人也；惟君玉食，得备珍食也。为臣无得有作福、作威、玉食：言政当一统，权不可分也。臣之有作福、作威、玉食者，其必害于汝臣之家，凶于汝君之国：言将得罪丧家，且乱邦也。在位之人，用此大臣专权之，故其行侧颇僻。下民用在位颇僻之故，皆言不信而行差错。^①

文武之道，一张一弛；人君之德，一刚一柔。这种取法天地自然的刚柔并用之道，讲得透彻一点，不过是软硬兼施、双管齐下的君主南面之术。“正直”是总的政治原则，既是达到“平康”之世的道德理想，也是标榜“王道荡荡”的皇极旗号。“刚克”属于强制性措施，既可以征服强御不顺者，也可以威慑深沉柔弱者。“柔克”属于引诱性手段，既可以安抚和顺合作者，也可以感化高明刚强者。只要能够将社会财富、国家权威和生活资料等资源垄断在“人君”手里，就能够对臣民进行生杀予夺，让他们俯首帖耳、安贫乐道，既不会有“作威作福”的非分想法，更不敢有“犯上作乱”的僭越行为。

《洪范》篇的“刚柔三德”说，是卜筮文化道德化、巫史传统理性化的重要标志。既然只有君主能够作威作福，坐享玉食，臣民的吉凶休咎，人生的五福六极^②，个人的生死存亡，又完全取决于君主的政治策略和恩赐赏罚，那么，以沟通天地的筮占算法趋避吉凶，以感应鬼神的龟卜仪式预测祸福，在强大的君主专制政体下必然失效。卜筮者本人随时都有可能被君主杀戮，身首异处，他们又怎么能够为别人趋避利害、占断吉凶呢！

① [唐]孔颖达：《尚书正义》卷12，《周书·洪范第六》，分第78页，总第190页。

② “五福六极”是“洪范九畴”的最后一畴。“五福”指寿、富、康宁、攸好德、考终命。“六极”指凶短折、疾、忧、贫、恶、弱。它们既是人生的祸福所系，也是君主的刑德把柄。只要垄断了这11种祸福资源，就可以赏善罚恶，作威作福。参见孔颖达：《尚书正义》卷12，分第81页，总第193页。

综上所述,在先秦文化语境中,刚柔概念具有军事谋略、政治对策和道德博弈等强权色彩,还不是纯粹的学术思辨话题。因此,在《论语》20篇、《孟子》7篇和《荀子》32篇等先秦儒家著述中,极少谈论先秦道家、先秦兵家以及古代政客津津乐道的刚柔克制问题。这足以证明,以“刚柔”说解释《周易》卦辞的《彖传》,其思想倾向不属于先秦儒家的仁义礼智,而属于先秦道家和先秦兵家的计谋策略。陈鼓应先生力主《彖传》、《系辞》等《易传》篇章属于道家作品,确实有其独到之处。

据笔者初步统计,《周易》经文不见“刚柔”二字。这说明,“刚柔”属于“援以入《易》”的解释学概念,与《周易》的“卜筮”本义无关。在《易传》7种,即“十翼”内,《彖传》言“刚”59处,言“柔”38处,言“刚柔”5处,使用频率最高。

《周易》文本“刚柔”二字使用频率表

		刚	柔	刚柔	柔刚
易 经		0	0	0	0
易 传	彖传	59	38	5	0
	象传	12	6	4	0
	文言	4	1	0	0
	系辞	11	13	9	0
	序卦	0	0	0	0
	说卦	4	3	1	1
	杂卦	3	3	0	0
累 计		93	64	19	1

因此,义理易学的“刚柔”说,可通过研究《彖传》加以系统阐释。

概言之,《彖传》讲述的“刚柔”诠释规则,主要有三重义理:

其一,刚当位、得中、有应则多吉,失位不中则不利。

《彖传》用“刚”解释卦辞中的吉凶占断,其主要依据有三项:刚爻(一)是否正当奇数位序,是否位于上下卦的居中位置,是否有柔爻(--)与之相应。例如,《遯》卦(䷠)卦辞有“亨”的占断,《彖传》的解释是“刚当位而应,与时行也”^①,即九五爻以“刚”正当尊位,并与六二爻相应。《比》卦(䷇)卦辞为“原筮,元永贞,无咎”,属于吉祥占断,《彖传》给出的理由是“以刚中也”^②,即九五爻以“刚”居上卦之中。《临》卦(䷒)卦辞有“元亨利贞”的大吉占断,《彖传》的解释是“说而顺,刚中而应,大亨以正,天之道也”^③,即九二爻以“刚”居下卦之中,并与六五爻上下相应。《小过》(䷽)卦辞有“不可大事”的告诫,《彖传》认为是由于“刚失位而不中”^④的缘故,即九四爻以“刚”居柔位,不在上下卦的中正之位。

其二,柔得位、得中、顺刚则多吉,乘刚则不利。

《彖传》重“刚”而不轻“柔”,适用于“刚”的诠释规则也都适用于对“柔”的分析。一般说来,柔爻当位得位、居尊得中、顺应刚爻,都是吉利亨通的理由。柔爻位于刚爻之上的乘凌现象,通常意味着不利或凶险。比如,《同人》(䷌)卦辞有“亨,利涉大川,利君子贞”的吉占,《彖传》认为,这是由于“柔得位得中而应乎乾”^⑤,即六二爻以“柔”得偶位,居下卦之中,并与九五爻刚柔相应。《大有》(䷍)卦辞有“元亨”占断,《彖传》指出,这是因为“柔得尊位大中而

① [唐]孔颖达:《周易正义》卷4,分第36页,总第48页。

② [唐]孔颖达:《周易正义》卷2,分第14页,总第26页。

③ [唐]孔颖达:《周易正义》卷3,分第24页,总第36页。

④ [唐]孔颖达:《周易正义》卷6,分第59页,总第71页。

⑤ [唐]孔颖达:《周易正义》卷2,分第17页,总第29页。

上下应之”^①，即六五爻以“柔”得居尊位，在上卦之中，下有九二爻与之相应。《巽》卦(䷸)卦辞有“小亨，利有攸往，利见大人”的占断，《彖传》的解释是，“刚巽乎中正而志行，柔皆顺乎刚”^②，即九二和九五两个刚爻位居中正，而初六和六四两个柔爻分别顺从。《归妹》(䷵)卦辞有“无攸利”的占断，《彖传》的解释是“柔乘刚”^③，即六三和六五两爻均在刚爻之上，有乘凌之势。

其三，刚柔往来问题。

正如所有的易学体例都存在无法克服的“达解”问题一样，“刚柔”说也不能有效地诠释六十四卦的所有吉凶占断。在《彖传》中，《乾》、《坤》、《谦》、《观》、《颐》、《家人》、《蹇》、《解》、《益》、《革》、《震》、《艮》、《丰》等13卦只字不提“刚柔”二字，而改用“卦名”、“卦德”等其他方法诠释。最让后世易学家困惑不解的是，《彖传》多次讲“刚来”、“柔来”和“柔进而上行”，那么这些相互变易的动态“刚柔”，究竟是从何处来的？为了解决这一“刚柔往来”问题，荀爽(128~190)和虞翻(164~233)等人发明了“往来”说和“卦变”说。但事与愿违，这些对《彖传》诠释体例的再诠释，无一例外地陷入了解释学的恶性循环之中，沦为滋生蔓延的“伪学”行列。

比如，《讼》卦(䷅)卦辞有“中吉”占断，《彖传》给出的解释是“刚来而得中”^④。在此，有两个问题争议极大：第一，这个“得中”的刚爻究竟是指九二，还是指九五？第二，这个刚爻是从哪里来的？虞翻主张“《遯》三之二”^⑤，即《讼》卦是由《遯》卦(䷠)变来的，所“得中”的刚爻是指九二，从《遯》卦的九三爻而来。三国蜀才(生

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第18页，总第30页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷6，分第57页，总第69页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第52页，总第64页。

④ [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第12页，总第24页。

⑤ [清]李道平：《周易集解纂疏》卷2，北京：中华书局潘雨廷点校本1994年，第119页。

卒年不详)也认为,“此本《遯》卦也”,即《遯》卦“二进居三,三降居二,是‘刚来而得中’也”^①。但李鼎祚根据王弼对九五爻辞的注解“处得尊位,为讼之主,用其中正,以断枉直”,指出九二爻“居讼之时,自救不暇,讼既不克,怀惧逃归,仅得免其终凶祸,岂能为善听之主哉”^②,力辩“得中”的刚爻是九五,而不是九二,却并没有说明九五爻又是从何而来。

其后,程颐不采用“卦变之说”,他对《讼·彖传》“刚来而得中”的注解是:

讼之道固如是。又据卦才而言,九二以刚自外来而成讼,则二乃讼之主也。以刚处中,中实之象,故为有孚。处讼之时,虽有孚信,亦必艰阻窒塞而有惕惧。不窒则不成讼矣。又居险陷之中,亦为窒塞惕惧之义。二以阳刚,自外来而得中,为以刚来讼而不过之义,是以吉也。卦有更取成卦之由为义者,此是也。卦义不取成卦之由,则更不言所变之爻也。据卦辞,二乃善也,而爻中不见其善。盖卦辞取其有孚得中而言,乃善也;爻则以自下讼上为义,所取不同也。^③

可见,程颐主要从“讼之道”切入,指出诉讼的成因在于,虽有孚信,而窒塞不通。他还指出,这一爻“取成卦之由为义”,“不言所变之爻”,因此,注解中所说的“九二以刚自外来而成讼”,完全着眼于“卦才”,即事理本身,不受卦变形式的局限,从而避免了说不清的往来问题,比较贴近事理。

对此,朱熹不太满意,认为“伊川不取卦变之说。至‘柔来而文

① [清]李道平:《周易集解纂疏》卷2,第120页。

② [清]李道平:《周易集解纂疏》卷2,第120页。

③ [宋]程颐、程颐:《二程集》第3册,《周易程氏传》卷1,第728页。

刚’，‘刚自外来而为主于内’，诸处皆牵强说了”^①。在给学生解答“卦变之义”时，朱熹指出：“此《讼卦》变自《遯》而来，为刚来居二。此是卦变中二爻变者。盖四阳二阴自《遯》来者十四卦，《讼》即初变之卦，刚来居二，柔进居三，故曰‘刚来而得中’。”^②

王夫之同样沿袭“卦变之说”，认为“凡言往来，自卦变言之，此据《遯》卦而言也”^③。并在《周易外传》中给出了《讼》自《遯》来的理由：“呜乎！人事之险阻出于怨望，怨望出于恩德。知恩德为时位之当然而无功名之可恃，则险阻平于心而恩怨消于世。六三舍中位以消遁，柔以承天，善世而不伐，斯足尚乎！”^④其意思是讲，《遯》卦的六二爻放弃中位进居九三，变成《讼》卦六三爻之后，既消解了隐遁困境，又以柔顺上承乾天，体现出“善世而不伐”的高尚情操。这与其说是《周易》内在的义理，不如说是表明自己不愿隐居在石船山，早就想出来顺承皇朝天子。从人事上讲，下决心隐遁者，岂有出来主持诉讼的道理！

汉唐以来，对《彖传》的“刚柔往来”问题一直聚讼不休。“卦变之说”的致命弱点是，纯粹是玩弄阴阳变易的形式游戏，根本没有多少义理好讲。如上述通过《遯》卦变出《讼》卦以说明“刚来而得中”，就不符合人情世故。而对《贲》卦《彖传》中的“柔来而文刚”和“分刚上而文柔”^⑤的卦变式注解，更是无法自圆其说。

东汉古文易学家荀爽认为：

此本《泰》卦。谓阴从上来，居乾之中。文饰刚道，交于中和，故“亨”也。分乾之二，居坤之上。上饰柔道，兼

① [宋] 黎靖德：《朱子语类》卷 67，第 1666 页。

② [宋] 黎靖德：《朱子语类》卷 70，第 1749 页。

③ [清] 王夫之：《船山全书》（第 1 册），《周易内传》卷 1 下，第 112 页。

④ [清] 王夫之：《周易外传》卷 1，北京：中华书局 1977 年，第 21 页。

⑤ [唐] 孔颖达：《周易正义》卷 3，分第 25 页，总第 37 页。

据二阴，故“小利有攸往”矣。^①

其意思是说，《贲》卦(䷖)由《泰》卦(䷊)变易而来，即《泰》卦的上六爻自上而下，居于九二爻的位序上，这就叫做“柔来而文刚”，或者说“文饰刚道，交于中和”。与此同时，《泰》卦的九二爻自下而上，居于上六爻位序上，这叫做“分刚上而文柔”，或者说“上饰柔道，兼据二阴”。从变易形式上看，这样讲蛮有道理。因此，就连主张“得意在忘象”的王弼，也被这套“卦变”魔法所迷惑。他在为《贲·彖传》所做的注释中，沿用了汉儒的“卦变之说”：

刚柔不分，文何由生？故《坤》之上六来居二位，柔来文刚之义也。柔来文刚，居位得中，是以亨。《乾》之九二，分居上位，分刚上而文柔之义也。刚上文柔，不得中位，不若柔来文刚，故“小利有攸往”。^②

不过，王弼只笼统地讲《乾》、《坤》相易互变，并没有说这是由《泰》卦变来的。孔颖达根据“疏不破注”的原则，在《正义》中不仅补充了王注的理由，而且进一步指明这是由《泰》卦变易而来的：

《坤》之上六何以来居二位，不居于初、三？《乾》之九二何以分居上位，不居于五者？《乾》性刚亢，故以己九二居《坤》极。《坤》性柔顺，不为顺首，故以己上六下居《乾》之二位也。且若柔不分居《乾》二，刚不分居《坤》极，则不得“文明以止”故也。又阳本在上，阴本在下，应分刚而下，分柔而上，何因分刚向上，分柔向下者？今谓此本《泰》卦故也。若天地交泰，则刚柔得交。若《乾》上《坤》

① [清]李道平：《周易集解纂疏》卷4，第245页。

② [魏]王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第326页。

下，则是天地否闭，刚柔不得交，故分刚而上，分柔而下也。^①

看来，孔颖达对这种“刚柔往来”、“阴阳上下”的变易魔法也不太娴熟。他所提出的三个问题，确实值得深入思考。如果让《坤》卦的上六来居初爻，则《泰》卦变易成《蛊》卦(䷑)；若来居三爻，则变易成《损》卦(䷨)。或者，如果让《乾》卦的九二往居五位，则《泰》卦变易成《既济》(䷾)。这三种卦变方式，如果从“刚柔杂居而吉凶可见”和“情伪相感而利害生”的筮占角度看，都符合“柔来而文刚”和“分刚上而文柔”的“刚柔相易”规则。更何况《泰》卦不是《否》卦，既有“天地交泰”，又有“刚柔得交”，为何还要“分刚而上，分柔而下”呢？

其实，王弼在《贲·彖传》中已间接地回答了这些疑问：“刚柔交错而成文焉。”^②“往来”、“上下”旨在形容交错，都是虚拟之辞，不可能落实到爻位及其变易上。

北宋程颐在注解《贲·彖传》的“柔来而文刚”和“分刚上而文柔”时，也遇到跟孔颖达同样的困惑。他极不满意荀爽以来的“泰卦往来”说，独自发明了一种新的卦变学说，即“乾坤变而为六子”的“乾坤之变”说，以解决和落实《彖传》的“刚柔往来”问题。他不厌其烦地指出：

卦为贲饰之象，以上下二体，刚柔交相为文饰也。下体本乾，柔来文其中而为离；上体本坤，刚往文其上而为艮，乃为山下有火，止于文明而成贲也。天下之事，无饰不行，故贲则能亨也。柔来而文刚故亨：柔来文于刚，而成文明之象，文明所以为贲也。贲之道能致

① [唐] 孔颖达：《周易正义》卷3，分第25页，总第37页。

② [魏] 王弼：《王弼集校释》上，《周易注·上经》，第326页。

亨，实由饰而能亨也。分刚上而文柔，故小利有攸往：分乾之中爻，往文于艮之上也。事由饰而加盛，由饰而能行，故小利有攸往。夫往而能利者，以有本也。贲饰之道，非能增其实也，但加之文采耳。事由文而显盛，故为小利有攸往。亨者，亨通也。往者，加进也。二卦之变，共成贲义，而彖分言上下，各主一事者，盖离明足以致亨，文柔又能小进也。天文也，文明以止，人文也，此承上文言阴阳刚柔相文者，天之文也；止于文明者，人之文也。止谓处于文明也。质必有文，自然之理。理必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文，一不独立，二则为文。非知道者，孰能识之？天文，天之理也；人文，人之道也。^①

人文，人理之伦序。观人文以教化天下，天下成其礼俗，乃圣人用贲之道也。贲之象，取山下有火，又取卦变，柔来文刚，刚上文柔。凡卦，有以二体之义及二象而成者，如《屯》取动乎险中，与云雷《讼》取上刚下险与天水违行是也。有取一爻者，成卦之由也，柔得位而上下应之，曰《小畜》；柔得中位，大中而上下应之，曰《大有》是也。有取二体，又取消长之义者，雷在地中《复》，山附于地《剥》是也。有取二象兼取二爻交变为义者，风雷《益》兼取损上益下，山下有泽《损》兼取损下益上是也。有既以二象成卦，复取爻之义者，《夬》之刚决柔，《姤》之柔遇刚是也。有以用成卦者，巽乎水而上水《井》，木上有火《鼎》是也，《鼎》又以卦形为象。有以形为象者，山下有雷《颐》，颐中有物曰《噬嗑》是也。此

① [宋]程颢、程颐：《二程集》第3册，《周易程氏传》卷2，第807～808页。

成卦之义也。如刚上柔下、损上益下，谓刚居上，柔在下，损于上，益于下，据成卦而言，非谓就卦中升降也。如《讼》、《无妄》云刚来，岂自上体而来也？凡以柔居五者，皆云柔进而上行，柔居下者也，乃居尊位，是进而上也，非谓自下体而上也。卦之变，皆自《乾》、《坤》，先儒不达，故谓《贲》本是《泰》卦，岂有乾坤重而为泰，又由泰而变之理？下离，本乾中爻变而成离；上艮，本坤上爻变而成艮。离在内，故云柔来，艮在上，故云刚上，非自下体而上也。乾坤变而为六子，八卦重而为六十四，皆由乾坤之变也。^①

由此可见，要想通过《周易》经典文本及其卦爻象数讲出一番道理来，真是颇费口舌，有时甚至不知所云。程颐在这两段总共 776 字的烦琐注解中，除了概括“成卦之义”和提出“乾坤之变”外，其实只讲了两层意思：一是“天下之事，无饰不行”；二是“质必有文，自然之理”。

在此，我们不禁要追问：用 16 字能够讲明的道理，为什么用了 776 字还说不明白呢？看来，真实的情形很可能是一个二难推理：要么义理易学是钦定御纂的烦琐哲学，能够迫使无数文人学者在里面碌碌无为，消耗毕生精力，从而不会对专制统治构成威胁；要么，《周易》只是“卜筮之书”，根本不适合讲明道德义理，用《周易》讲义理是严重的话语误用。

对于程颐的“乾坤变而为六子”说，朱熹更是断然否定，明确指出“其说不得而通”。他还根据邵康节的“先天后天之说”反驳道：“若论先天，一卦亦无。既画之后，《乾》一《兑》二，《离》三《震》四，

① [宋]程颐、程颐：《二程集》第 3 册，《周易程氏传》卷 2，第 808～809 页。

至《坤》居末，又安有《乾》《坤》变而为六子之理！”^①

其实，只要承认卦爻是随机揲蓍出来的数字组合，那么义理易学中的“卦变之说”就成了失却本原、岂有此理的“伪说”。换言之，筮法奇偶变易的根据是由揲蓍规则决定的数字变换法则，其目的在于更有效地处理复杂事件的吉凶情状；而卦爻刚柔变易的宗旨却是由人事情理概括反映的道德修养准则。离开人伦的现实秩序和人事的活动规律，一味地推演卦爻结构的形式变易，很难得出既切合实际，又令人信服的哲学义理。因此，《彖传》所发明的“刚柔”说，最终在“往来”问题上彻底破产。朱熹曾讲过一段很有见地的易学评论，可以作为对“刚柔”体例的“最后审判”：

《易》中说卦爻，多只是说刚柔。这是半就人事上说去，连那阴阳上面，不全就阴阳上说。卦爻是有形质了，阴阳全是气。《彖辞》所说刚柔，亦半在人事上。此四件物事有个精粗显微分别。健顺，刚柔之精者；刚柔，健顺之粗者。^②

2. 乾坤健顺，进德修业

义理易学最早形成的“刚柔”体例，因过于粗糙而陷入“往来”困惑与“卦变”泥潭，取而代之的是集中发挥《乾》《坤》两卦道德寓意的“健顺”说。它们的重要区别在于，“刚柔”说立足“别卦”六爻，力求解释卦爻辞的吉凶占断，常常不能触类旁通；“健顺”说则聚焦“经卦”《乾》《坤》，主要发挥八卦组合的象征意蕴，往往可以融会贯通。正如朱熹所言，这一诠释体例确实是“刚柔之精者”，即“刚柔”说的精华所在。特别是在说明人道进德修业方面，“健顺”体例比

① [宋]黎靖德：《朱子语类》卷67，第1667页。

② [宋]黎靖德：《朱子语类》卷67，第1672页。

“刚柔”体例更少谋略色彩，更富智慧启迪。

根据《中国哲学范畴史(人道篇)》的系统研究，“健顺是中国哲学的特有范畴，与西方哲学异”^①。作为从仁义范畴到善恶范畴的联结中介，健顺属于动态的功能性范畴。它们从“互补、互济、互渗”的和合维度，全面体现了刚强与柔弱、雄健与顺应、进取与谦让的相互关系。

从字源学上看，“健”属于晚出文字，不见于甲骨文和金文，在先秦文献中也不常见。除了在《春秋左传》、《吴子兵法》、《战国策》和《荀子》等少数典籍中偶尔出现外^②，“健”字集中出现在《易传》的《彖传》(10见)、《说卦》(2见)、《象传》(1见)、《文言》(1见)和《系辞》(1见)等5篇内。因此，在先秦时期，“健”是义理易学的专用术语，是《乾》卦的代名词。这就比较容易理解，在马王堆帛书《周易》、《系辞》和易类佚籍中，干脆直接将“乾”写作“键(健)”。

“顺”为形声组合字，“从页，ㄩ声”，本义为“理”^③，即治理、管理和理顺之意。其中，“页”是象形字，像人“首”轮廓，具有稽首恭顺、黔首顺从之意。“ㄩ”也是象形字，像“流水”形状，具有贯穿流通、随顺趋势之意。“ㄩ”属于上古文字，见于甲骨文和金文。帛书《周易》和东汉石经《周易》中的“坤”均作“ㄩ”字。可见，以《坤》卦为“顺”，有字源学根据。

在先秦文献中，“顺”是与“逆”相对的道德观念和政治策略，极为常见。在《诗经》中有10见，《尚书》中有4见，《左传》中有50见，《国语》中有49见；《老子》中有1见，《庄子》中有35见；

① 张立文：《中国哲学发展史(人道篇)》，第十章“健顺论”，北京：中国人民大学出版社1995年，第371页。

② “健”字在《春秋左传》中1见，在《吴子兵法》中1见，在《战国策》中4见，在《荀子》中3见。

③ [汉]许慎：《说文解字》，《页部》。

《论语》中有 3 见,《孟子》中有 14 见,《荀子》中有 104 见;《墨子》中有 48 见;《商君书》中有 2 见,《韩非子》中有 20 见;《管子》中有 74 见,《吕氏春秋》中有 34 见;《楚辞》中有 14 见,《山海经》中有 4 见;《周礼》中有 4 见,《仪礼》中有 21 见,《礼记》中有 97 见,《逸周书》中有 83 见;《孙子兵法》中有 1 见,《吴子兵法》中有 3 见,《孙臬兵法》残简中有 2 见;《鬼谷子》中有 5 见,《战国策》中有 42 见。“顺”字不见于《易经》卦爻辞,在《易传》“十翼”中有 50 见。从先秦主要典籍使用“顺”字的频率统计中,可以得出以下两点文化信息:

第一,柔顺、恭顺、顺从和顺应,是中国古代文化的基本价值观念。它们比较全面地反映了在“以农为本的农业社会”,“政治经济制度、价值取向、道德伦理、心理结构、行为方式”^①等农业文明的各个方面,都必须无条件地“顺乎天而应乎人”^②。从积极的方面讲,“度于天地而顺于时动,和于民神而仪于物则,故高朗令终,显融昭明,命姓受氏,而附之以令名”^③。从消极的方面说,“唯不帅天地之度,不顺四时之序,不度民神之义,不仪生物之则,以殄灭无胤,至于今不祀”^④。换言之,柔顺既是农耕生产方式和自然经济形态的主要生存策略,也是专制政治体制和宗法血缘组织的根本伦理法则。

第二,刚健、豪迈、自强和进取是中国传统文化的最高道德理想。它们只有在军事战争、抵抗灾祸、个性修养和艺术创作等特殊领域,才是值得称道的君子美德和令人向往的英雄气概。

① 张立文:《中国哲学发展史(人道篇)》,第十章“健顺论”,第 376 页。

② [唐]孔颖达:《周易正义》卷 5,《革·彖传》,分第 48 页,总第 60 页。

③ 《国语》卷 3,《周语下》,上海:上海古籍出版社韦昭注本 1998 年,第 107~108 页。

④ 《国语》卷 3,《周语下》,第 107 页。

由于这种“自强不息”的道德理想与专制政体的“愚民”、“弱民”和“牧民”等教化策略不相容，因此，“刚健中正”的乾道精神，充其量只能代表中国古代精英文化的贵族精神，却不能全面概括芸芸众生的精神生活状况，也无法准确反映中华民族的深层心理结构。

有关刚健进取、自强不息无法准确反映中华民族的深层心理结构和传统文化的道德主体精神，这可以从先秦时期最后一位思想家、一代大儒荀卿对“健”的三次使用中得到充分证明。

为了完整准确地理解这位能“法先王，统礼义，一制度，以浅持博，以古持今，以一持万”^①、有“王公之材”、堪称“社稷之臣，国君之宝”^②的“大儒”，特别是他对刚健效用的深邃见地，需要对其谈论“健”的具体语境，进行全文忠实引述：

殷之日，安以静兵息民，慈爱百姓，辟田野，实仓廩，便备用，安谨募选阅材伎之士；然后渐赏庆以先之，严刑罚以防之，择士之知事者使相率贯也，是以厌然畜积修饰而物用之足也。兵革器械者，彼将日日暴露毁折之中原；我将修饰之，拊循之，掩盖之于府库；货财粟米者，彼将日日栖迟僻越之中野，我今将畜积并聚之于仓廩；材技股肱、健勇爪牙之士，彼将日日挫顿竭之于仇敌，我今将来致之、并阅之，砥砺之于朝廷。如是，则彼日积敝，我日积完；彼日积贫，我日积富；彼日积劳，我日积佚。君臣上下之间者，彼将厉厉焉日日相离疾也，我今将顿顿焉日日相亲爱也，以是待其敝。安以其国为是者霸。立身则从佣俗，事行则遵佣故，进退贵贱则举佣士，之所以接下之人

① [清]王先谦：《荀子集解》卷4，《儒效篇第八》，第140页。

② [清]王先谦：《荀子集解》卷4，《儒效篇第八》，第118页。

百姓者则庸宽惠，如是者则安存。立身则轻桎，事行则蠲疑，进退贵贱则举佞讒，之所以接下之人百姓者则好取侵夺，如是者危殆。立身则恇暴，事行则倾覆，进退贵贱则举幽险诈故，之所以接下之人百姓者，则好用其死力矣，而慢其功劳，好用其籍敛矣，而忘其本务，如是者灭亡。此五等者，不可不善择也，王、霸、安存、危殆、灭亡之具也。善择者制人，不善择者人制之；善择之者王，不善择之者亡。夫王者之与亡者，制人之与人制之也，是其为相县也亦远矣。^①

这是荀子在《王制篇》内纵论“王霸存亡之具”时的一段精彩结语。其中提到对“材技股肱、健勇爪牙之士”的“善择之术”，充分体现了专制君主对刚健人材的正面选用，即在“渐赏庆以先之，严刑罚以防之”等先发制人措施下，让这些刚健、勇猛的“爪牙之士”，甘心为君效死，情愿为国捐躯。

然而，从动机心理学上讲，勇猛善战与犯上作乱，均源于刚健进取的自然智能；自强不息与争强好胜，都出自贪得无厌的心理欲望。如果没有“善择”之术，没有“制人”之道，片面主张刚健进取策略，一味提倡自强不息精神，显然不利于“王者”的霸业和“明主”的安危。因此，荀子在《哀公篇》内，通过虚拟鲁哀公与孔子关于“取人之术”的对话，强调指出：君主治国，决不可无条件地选取刚健之人，必须有反面的防范策略和阴柔的驾驭计谋。其对话语境和充足理由是：

鲁哀公问于孔子曰：“请问取人？”

孔子对曰：“无取健，无取讎，无取口噤。健，贪也；

^① [清]王先谦：《荀子集解》卷5，《王制篇第九》，第173～174页。

诘，乱也；口噂，诞也。故弓调而后求劲焉，马服而后求良焉，士信恇而后求知能焉。士不信恇而有多知能，譬之其豺狼也，不可以身余也。语曰：‘桓公用其贼，文公用其盗。’故明主任计不信怒，闇主任怒不任计。计胜怒则强，怒胜计则亡。”^①

国君选取人材，首先不取刚健之人的理由是：刚健之人多有贪欲，与诘忌之人多有悖乱、谗疾之人多有荒诞一样，都属蛮横、骄悍、狂妄之辈，是人群里的“豺狼”，家国中的“盗贼”。对于这些多有智能的“爪牙之士”，“明主”必须像调理劲弓、驯服野马一样，用信义诚实规范其超常的自然智能，用计谋策略驾驭其刚健的进取冲动。只有这样，才能做到“高明柔克”，达到“平康正直”，确保王道荡荡，“惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食”，不让刚健贪欲之辈取而代之。因此，即使是在《乾》健《坤》顺之中，依然渗透着“洪范九畴”中“乂用三德”的政治谋略。

无论是从中国古代文化讲，还是从中华传统易学说，刚健与柔顺都是不对称的价值取向，非平衡的心理结构。在一派谦恭柔顺之中，点缀一丝刚健进取，形成“万绿丛中一点红”的希奇景观，这或许是对义理易学“刚柔”说的最形象描绘。

作为“刚柔”诠释体例的特款，“健顺”只是《乾》《坤》两大“经卦”的德性，只能说明包含有《乾》或《坤》的“别卦”道德寓意。不过，与其他先秦典籍不同的是，《易传》中的“健顺”说侧重讲述个人的品德修养，计谋策略色彩不太浓烈。

用“刚健”概括《乾》卦(䷀)的道德性情，用“柔顺”总结《坤》卦(䷁)的道德秉赋，分别见于《彖传》、《象传》、《文言》、《系辞》和《说卦》中。

^① [清]王先谦：《荀子集解》卷20，《哀公篇第三十一》，第544～545页。

《乾》卦的《彖传》虽然没有直接讲述“刚健”品德，但“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天”^①的形象说法，已经蕴涵了刚健进取精神。《象传》所说的“天行，健；君子以自强不息”^②，则画龙点睛，高度概括了君子取法天道运行，以阳刚为体，以强健为用的进取策略。对此，《文言》更是大加发挥，称赞不已：

乾“元”者，始而亨者也。“利贞”者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天也。云行雨施，天下平也。^③

在《彖传》中，《乾》卦的这种“刚健中正”精神，已经成为解释其他卦德的基本法则。《周易》经典由《乾》(☰)作上卦或下卦的“别卦”共有 14 卦，除《否》卦(☷)闭塞不通、《遯》卦(☶)有意隐退，其道德寓意比较特殊外，对《需》(☵)、《讼》(☲)、《小畜》(☴)、《履》(☱)、《泰》(☳)、《同人》(☲)、《大有》(☰)、《无妄》(☲)、《大畜》(☰)、《大壮》(☳)、《夬》(☱)、《姤》(☴)等其余 12 卦，《彖传》都运用“刚健中正”说明其卦体的道德寓意，形成了以“刚”、“健”、“中”、“正”为“德义”的第一义理等价类：

需，须也，险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。“需有孚，光亨贞吉”，位乎天位，以正中也。“利涉大川”，往有功也。^④

讼，上刚下险，险而健，讼。“讼有孚，窒惕中吉”，刚

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷 1，分第 2 页，总第 14 页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷 1，分第 2 页，总第 14 页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷 1，分第 5 页，总第 17 页。

④ [唐]孔颖达：《周易正义》卷 2，分第 11 页，总第 23 页。

来而得中也。“终凶”，讼不可成也。“利见大人”，尚中正也。“不利涉大川”，入于渊也。^①

小畜，柔得位而上下应之，曰小畜。健而巽，刚中而志行，乃亨。“密云不雨”，尚往也。“自我西郊”，施未行也。^②

履，柔履刚也。说而应乎乾，是以“履虎尾，不咥人亨”。刚中正，履帝位而不疚，光明也。^③

泰，“小往大来，吉亨”，则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。^④

同人，柔得位得中而应乎乾，曰同人。同人曰：“同人于野，亨，利涉大川”，乾行也。文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。^⑤

大有，柔得尊位大中，而上下应之，曰大有。其德刚健而文明，应乎天而时行，是以“元亨”。^⑥

无妄，刚自外来，而为主于内，动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也。“其匪正有眚，不利有攸往”，无妄之往，何之矣？天命不祐，行矣哉？^⑦

大畜，刚健笃实辉光，日新其德。刚上而尚贤，能止健，大正也。“不家食吉”，养贤也。“利涉大川”，应乎

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第12页，总第24页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第14页，总第26页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第15页，总第27页。

④ [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第16页，总第28页。

⑤ [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第17页，总第29页。

⑥ [唐]孔颖达：《周易正义》卷2，分第18页，总第30页。

⑦ [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第27页，总第39页。

天也。^①

大壮，大者壮也。刚以动，故壮。“大壮利贞”，大者正也。正大而天地之情可见矣。^②

夬，决也，刚决柔也。健而说，决而和。“扬于王庭”，柔乘五刚也。“孚号有厉”，其危乃光也。“告自邑，不利即戎”，所尚乃穷也。“利有攸往”，刚长乃终也。^③

姤，遇也，柔遇刚也。“勿用取女”，不可与长也。天地相遇，品物咸章也。刚遇中正，天下大行也。姤之时义大矣哉！^④

《坤》卦的《彖传》则直接讲述了“柔顺”美德，对坤道顺承天道的博大情怀与无限疆域，连连赞颂：

至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。君子攸行，先迷失道，后顺得常。西南得朋，乃与类行；东北丧朋，乃终有庆。安贞之吉，应地无疆。^⑤

《象传》又以相当含蓄的表达方式，重复说明了《彖传》“坤厚载物，德合无疆”的柔顺观念：“地势坤，君子以厚德载物。”^⑥《文言》再度称赞坤道的阴柔顺承精神，将刚柔、动静、方圆、常变等对偶概念联系在一起，辩证地阐述了柔顺作为“地道”、“妻道”、“臣道”的

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第28页，总第40页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第36页，总第48页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第44页，总第56页。

④ [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第45页，总第57页。

⑤ [唐]孔颖达：《周易正义》卷1，分第6页，总第18页。

⑥ [唐]孔颖达：《周易正义》卷1，分第6页，总第18页。

敦厚胸襟：

坤至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。^①

对于《坤》卦“柔顺利贞”的道德情怀，《彖传》在包含《坤》(䷁)的 14 卦中，除《否》卦(䷋)小人道长、《谦》卦(䷎)君子善终外，对《师》(䷆)、《比》(䷇)、《泰》(䷊)、《豫》(䷏)、《临》(䷒)、《观》(䷓)、《剥》(䷖)、《复》(䷗)、《晋》(䷢)、《明夷》(䷣)、《萃》(䷬)、《升》(䷭)等其余 12 卦，又进行了系统的义理拓展，建构出以“柔”、“顺”、“正”为“德义”的第二义理等价类：

师，众也。贞，正也。能以众正，可以王矣。刚中而应，行险而顺，以此毒天下而民从之，吉又何咎矣。^②

比，吉也。比，辅也，下顺从也。“原筮，元永贞，无咎”，以刚中也。“不宁方来”，上下应也。“后夫凶”，其道穷也。^③

泰，“小往大来，吉亨”，则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。^④

豫，刚应而志行，顺以动，豫。豫顺以动，故天地如之，而况“建侯行师”乎！天地以顺动，故日月不过而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉！^⑤

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷 1，分第 6 页，总第 18 页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷 2，分第 13 页，总第 25 页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷 2，分第 14 页，总第 26 页。

④ [唐]孔颖达：《周易正义》卷 2，分第 16 页，总第 28 页。

⑤ [唐]孔颖达：《周易正义》卷 2，分第 19 页，总第 31 页。

临，刚浸而长。说而顺，刚中而应，大亨以正，天之道也。“至于八月有凶”，消不久也。^①

大观在上，顺而巽，中正以观天下。“观，盥而不荐，有孚颙若”，下观而化也。观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。^②

剥，剥也，柔变刚也。“不利有攸往”，小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。^③

复亨，刚反，动而以顺行，是以“出入无疾，朋来无咎”。“反复其道，七日来复”，天行也。“利有攸往”，刚长也。复其见天地之心乎！^④

晋，进也。明出地上，顺而丽乎大明，柔进而上行，是以“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”也。^⑤

明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。“利艰贞”，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。^⑥

萃，聚也。顺以说，刚中而应，故聚也。“王假有庙”，致孝享也。“利见大人，亨”，聚以正也。“用大牲吉，利有攸往”，顺天命也。观其所聚，而天地万物之情可见矣。^⑦

柔以时升，巽而顺，刚中而应，是以大亨。“用见大人，勿恤”，有庆也。“南征吉”，志行也。^⑧

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第23～24页，总第35～36页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第24页，总第36页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第26页，总第38页。

④ [唐]孔颖达：《周易正义》卷3，分第26～27页，总第38～39页。

⑤ [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第37页，总第49页。

⑥ [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第37页，总第49页。

⑦ [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第46页，总第58页。

⑧ [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，分第46页，总第58页。

应当承认，除极个别特殊情况外，“健顺”说对包含《乾》、《坤》的24个“别卦”的义理诠释是比较圆满的。这一诠释特款立足于八卦的基本“德义”，运用上下或内外组合方式解释六十四卦的道德寓意，体现出错综复杂的易学思维在诠释卦义上的绝对优势，比立足于六爻刚柔属性的“刚柔”说，更能阐明人事情理，对伦理秩序的论证也更有逻辑力量。因此，《说卦传》将《乾》、《坤》两卦的道德意义概括成“《乾》，健也；《坤》，顺也”^①，可谓要言不烦。

《系辞下传》对《乾》、《坤》的这一“德义”，又作了进一步的义理引申，建构了以“至健”和“至顺”知险阻、定吉凶、成大业的“健顺德行”说，成为先秦义理易学的成功典范：

夫《乾》，天下之至健也，德行恒易以知险。夫《坤》，天下之至顺也，德行恒简以知阻。能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。是故变化云为，吉事有祥，象事知器，占事知来。天地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓与能。八卦以象告，爻彖以情言，刚柔杂居，而吉凶可见矣。变动以利言，吉凶以情迁。是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。凡《易》之情，近而不相得则凶。或害之，悔且吝。^②

既然“吉凶”产生于“爱恶相攻”，“悔吝”产生于“远近相取”，“利害”产生于“情伪相感”，那么，祸福无门，唯人自招。只要了解了人情世故，就可能通过虚拟的卦爻象数系统，完全依靠人的自然智能和计谋策略，推测变化的利害得失、吉凶休咎和成败存亡。至此，卜筮文化的道德“祛魔”和巫史传统的理性“脱魅”，已达到了“善为《易》者不占”的义理化目的。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷9，分第82页，总第94页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷8，分第78~79页，总第90~91页。

在两汉象数易学思潮中,《易传》所确立的“乾坤健顺”说,几乎被“刚柔往来”的“卦变”说、“阴阳五行”的“灾异”说、“六日七分”的“卦气”说等“家法”与“师说”所淹没。魏晋王弼《周易注》和《周易略例》的重要意义在于,通过“言意之辨”廓清失却“本原”的各种“伪说”,将易学发展的主流方向重新锁定在道德化、理性和人文化的义理易学正道上。

非常有趣的是,王弼“明象”、“忘象”和“扫象”最为有力的诠释工具,正是“健顺”说。这一推论,可以从他在《明象》篇的四个联珠反诘句中得到印证:“义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?爻苟合顺,何必坤乃为牛?义苟应健,何必乾乃为马?”^①由此可见,作为道德寓意,“健顺”已超越了“牛马之象”,走出了“乾坤之卦”,成为具有普遍必然性的人生义理。

唐初孔颖达“奉敕”编撰《周易正义》时明确指出:“健是乾之训也,顺是坤之训也。”^②这表明“健顺”已成为《乾》、《坤》两卦的定训确诂,并获得官方认可,具有法定训诂的权威性。

发展到宋元明清时期,“健顺”说呈现出两种变易趋势。一方面,“乾坤健顺”说得到理学家的普遍接受,“健顺”与“阴阳”、“动静”一起,充当了理学思辨的基本范畴。比如,朱熹提出:“说《易》只是阴阳,说《乾》、《坤》只是健顺,如此议论,更无差错。”^③另一方面,“健顺”与理学思潮的核心话题“理气之辨”纠结在一起,或者用“健顺”阐释“理气”,或者用“理气”解释“健顺”。例如,北宋张载用“太虚之气”说明“健顺两体”:“太虚之气,阴阳一物也,然而有两[体],健顺而已。”^④又如,朱熹旁征博引,融会贯通,将“健顺之理”

① [魏] 王弼:《王弼集校释》下,《周易略例·明象》,第609页。

② [唐] 孔颖达:《周易正义》卷1,分第2页,总第14页。

③ [宋] 黎靖德:《朱子语类》卷69,第1715页。

④ [宋] 张载:《张载集》,《横渠易说·系辞下》,第231页。

视为人性内在的道德秉赋。他说：

乾坤只是一个健顺之理，人之性无不具此。“虽千万人，吾往矣”，便是健。“虽褐宽博，吾不慊焉”，便是顺。如刚果奋发，谦逊退让亦是。所以君子“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，非是刚强，健之理如此。至于“出门如见大宾，使民如承大祭”，非是巽懦，顺之理如此。但要施之得其当；施之不当，便不是乾、坤之理。且如孝子事亲，须是下气怡色，起敬起孝；若用健，便是悖逆不孝之子。事君，须是立朝正色，犯颜敢谏；若用顺，便是阿谀顺旨。中庸说“君子而时中”，时中之道，施之得其宜便是。^①

在朱熹看来，“健顺之理”比天地万物和乾坤卦象更为根本：“乾坤只是健顺之理，非可指乾坤为天地，亦不可指乾坤为二卦，在天地与卦中皆是此理。”^②

明清之际的王夫之，则完全以“一阴一阳之用”概括“天地健顺之德”。他认为：“凡物理之不齐、人事之至赜，皆天地健顺之德所变通而生。《乾》《坤》之良能，体物不遗，而变之通之者，神明为之也。六十四卦具而《乾》《坤》之能事毕，变通之动几尽焉。要其实，则一阴一阳之用而已。”^③

需要强调指出的是，朱熹在《中庸章句》中用纲常伦理统摄“乾坤健顺”，提出了“健顺五常之德”的命题主张。“健顺”说不仅被“阴阳五行”思想完全消解，而且成了诠释“仁义礼智信”的易学注脚。

① [宋]黎靖德：《朱子语类》卷74，第1884页。

② [宋]黎靖德：《朱子语类》卷74，第1882页。

③ [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷6上，《系辞下传》，第599页。

朱熹在注解《中庸》开篇的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”时这样写道：

命，犹令也。性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。率，循也。道，犹路也。人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也。修，品节之也。性道虽同，而气稟或异，故不能无过不及之差，圣人因人物之所当行者而品节之，以为法于天下，则谓之教，若礼、乐、刑、政之属是也。盖人之所以为人，道之所以为道，圣人之所以为教，原其所自，无一不本于天而备于我。学者知之，则其于学知所用力而自不能已矣。故子思于此首发明之，读者所宜深体而默识也。^①

至此，“健顺”说已全然纳入纲常伦理秩序中，成了天人之际人物禀赋的天命义理，日用之间应当履行的道德规范，以及圣人教化民众的礼乐制度和刑政措施，其思想生机和学术活力几近窒息。

三、阴阳损益观

在易学发展史上，阴阳范畴的援引和输入，对义理易学的诠释体例和主题思想，都产生了极其深刻的学术影响。这至少有三个方面：

其一，阴阳始终是气质性的实体概念，“具有对待、统一、变化

^① [宋]朱熹：《四书章句集注》，《中庸章句》，第17页。

功能”^①，用“一阴一阳”诠释“《易》之为道”，更能体现《周易》“上下无常”的变易法则和“刚柔相易”的健顺精神，从而为中国古典辩证法的自我完善提供了丰富的思想素材。传统损益观的逐步完善，受到天地絪縕、阴阳均衡等易学思想的辩证启发，可以看作是易学阴阳观的义理结晶。

其二，阴阳又是符号化的功能概念，可以象征一切事物所具有的二元属性，诸如奇偶、刚柔、乾坤、健顺、天地、男女、君民等等。用“阴阳不测”来描述“《易》之为书”，不仅无法说明卦爻辞的拟议特征和吉凶占断，而且还会使《周易》经典神秘化，甚至沦为言说“灾异”的阴阳术数。西汉以降，围绕《周易》经典所发生的巫术化与魔法化现象，很大程度上与阴阳符号的大量援引和盲目崇拜密切相关。

其三，阴阳还是等级式的伦理价值观念，用“阴阳合德”来论证男尊女卑、君贵臣贱，使“易之为学”成为“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”^②的儒术经学，义理易学全面卷入心性善恶之辨，充当了君主专制的意识形态。

1. 阴阳之道，继善成性

尽管《庄子·天下篇》有“《易》以道阴阳”的笼统说法，但是，除了在辞源学上“易”字与日圭、月相和星占等巫术有历史关联外，无论从《周易》古经的筮占系统讲，还是从《周易》文本的卦爻辞及其诠释体例说，《易》与阴阳的关系始终是貌合神离，无法水乳交融起来。

从出土文物上的数字卦符看，《周易》古经的筮占系统（包括大衍筮法），是基于自然数的演算程序，筮出的卦爻仅仅是10以内自然数（除2、3、4以外）的奇偶排列，最初肯定与气质性的阴阳概念

^① 张立文：《中国哲学范畴发展史（天道篇）》，第八章“阴阳论”，北京：中国人民大学出版社1988年，第262页。

^② [唐]孔颖达：《毛诗正义》卷1—1，《周南关雎诂训传第一》，分第2页，总第270页。

没有内在的逻辑关联。即使是在《系辞》内，对奇偶属性和乾坤天地的阴阳指派，仍然分辨不清“一阴一阳之谓道”中的“阴阳”究竟是指卦体的阴阳属性，还是指爻位的阴阳秩序。

为了便于分析，先将《系辞下传》有关阴阳卦的两段推论全文引述如下：

阳卦多阴，阴卦多阳。其故何也？阳卦奇，阴卦耦。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。^①

子曰：“《乾》《坤》，其《易》之门邪？《乾》，阳物也；《坤》，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。其称名也，杂而不越。于稽其类，其衰世之意邪？夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽。开而当名，辨物正言，断辞则备矣。其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文。其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。”^②

先说“阳卦多阴，阴卦多阳”是什么意思。根据李鼎祚《周易集解》所引唐初崔憬(生卒不详)的注解，“阳卦多阴”是指“震坎艮，一阳而二阴”，“阴卦多阳”是指“巽离兑，一阴而二阳”^③。显然，这是特指乾坤以外“六子”卦象而言，对乾坤两卦没有任何意义。

再说“阳卦奇，阴卦耦”与筮法有何关系。根据虞翻的注解，“阳卦一阳，故奇。阴卦二阴，故耦。”^④这里对“阳卦奇”的解释与上述“阳卦多阴”是一致的，震(☳)坎(☵)艮(☶)三个阳卦，确

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷8，分第75页，总第87页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷8，分第77页，总第89页。

③ [清]李道平：《周易集解纂疏》卷9，第634页。

④ [清]李道平：《周易集解纂疏》卷9，第635页。

实均有“一阳”，即一个阳爻；但对“阴卦偶”的解释与上述“阴卦多阳”不一致，巽(三)离(三)兑(三)三个阴卦，均有“一阴”，即一个阴爻，而不是“二阴”。怀疑虞翻的“阴卦二阴”当为“阴卦二阳”，这才能与“阴二君而一民”相应。

这个原则性的注解错误，暴露出用阴阳概念区分卦爻没有任何筮法根据，主观随意性过大，以致发现不了“阴卦二阴”的计数错误。对八个“经卦”的阴阳属性尚且分辨不清，如此没谱，且不说六十四“别卦”阴阳属性的界定问题了。

为了弥合这一极其幼稚的计数错误，朱熹在《周易本义》中发明了一种通过计算卦体笔画，以确定“阴阳之卦”奇偶属性的独特方法：“凡阳卦皆五画，凡阴卦皆四画。”^①王夫之在《周易内传》中，试图运用大衍筮法“阳为九，阴为六”^②来解释“阳卦奇，阴卦偶”的奇偶之谜，甚至试想对六十四卦也进行阴阳分类，得出了“一阴一阳、三阴三阳之卦为阳卦。六阴六阳、二阴二阳之卦为阴卦”^③的奇特推论。对此，船山先生自己也不敢确信，只好说“抑必有说，先圣未言，以俟知者”^④。

最令人困惑不解的是，像王夫之这样的大学问家，在说明“三画之卦”和“六画之卦”的阴阳属性时，也非常随意，极不严谨。他在计算“三画之卦”时用七与八，所以说“《震》、《坎》、《艮》之数二十一，三乘七，阳数也。《巽》、《离》、《兑》之数二十四，三乘八，阴数也”^⑤。而在计算“六画之卦”时，他突然改用九与六，因而有“一阴之卦六，其数五十一；一阳之卦六，其数三十九；三阴三阳之卦二

① [宋]朱熹：《周易本义》卷3，第65页。原书误作“凡阳卦皆五阴卦画。凡皆四画。”根据《御纂周易折中》校正。

② [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷6上，第587页。

③ [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷6上，第588页。

④ [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷6上，第588页。

⑤ [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷6上，第587页。

十，其数四十五，凡三十二卦皆奇。六阳之卦一，其数五十四；六阴之卦一，其数三十六；二阴之卦十五，其数四十八；二阳之卦十五，其数四十二；凡三十二卦皆偶”^①。

根据王夫之“二阴二阳之卦为阴卦”的推论，“三画之卦”中的三阴卦《巽》、《离》、《兑》和三阳卦《震》、《坎》、《艮》，在重叠成“六画之卦”时，统统变成了“阴卦偶”。更为严重的情形是，“六画之卦”中的《乾》卦(䷀)正好是他所说的“六阳之卦”，“其数五十四”，也归属到船山易学的“阴卦偶”范畴。经过王夫之的这一番精心计算，“纯阳”之卦竟然成了“阴卦偶”，真是岂有此理！简直不可思议！

其实，《系辞》的作者并没有通过筮法确定八卦的阴阳特征和奇偶属性，而只是运用阴阳奇偶的形式化术语，故弄玄虚地说明“君子之道”和“小人之道”的原则区别。对此，韩康伯要比王夫之清醒一些：

夫少者多之所宗；一者众之所归。阳卦二阴，故奇为之君；阴卦二阳，故耦为之主。

阳，君道也；阴，臣道也。君以无为统众，无为则一也。臣以有事代终，有事则二也。故阳爻画奇，以明君道必一。阴爻画两，以明臣体必二。斯则阴阳之数，君臣之辨也。以一为君，君之德也；二居君位，非其道也。故阳卦曰君子之道，阴卦曰小人之道也。^②

原来对卦爻的阴阳指派，只是为了证明“君道必一”，不能有二。这与卦画的奇偶属性没有任何内在联系。用“阴阳之数”开展“君臣之辨”，纯粹是为君主独裁制造经典根据，既没有筮法基础，更不需要仰观俯察。

① [清] 王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷6上，第587～588页。

② [魏] 王弼：《王弼集校释》下，《周易注·附》，第561页。

但求“无所不包”，不讲“一以贯之”，这是义理易学阴阳体例的非逻辑特征。《系辞》中的“阳卦多阴，阴卦多阳”、“阳卦奇，阴卦耦”以及“阳一君而二民，君子之道”和“阴二君而一民，小人之道”等奇谈怪论，都不适用于《乾》、《坤》两卦，尽管《乾》卦是名副其实的“阳卦”，《坤》卦是地地道道的“阴卦”。因此，《系辞》只好另起炉灶，又提出了一套“《乾》《坤》其《易》之门”的乾坤阴阳观。但只是笼统地讲《乾》是“阳物”，《坤》是“阴物”，至于是什么样的“物”，秘而不宣，让人琢磨不透，莫名其妙。

《系辞》所说的“阴阳合德而刚柔有体”，也是不能认真思索的易学假设。作为义理易学的诠释体例，“阴阳”说比“刚柔”说更加不着边际，既无法呈现“以体天地之撰，以通神明之德”的广大神通，也无法兑现“开而当名，辨物正言，断辞则备”的万能承诺。

“刚柔”说虽然陷入了“往来”困境和“卦变”泥潭，但毕竟立足于爻位爻德，尚可落到实处，而“阴阳”说却时儿讲卦德，时儿论爻性，时儿谈气质，时儿说善恶，使人如丈二金刚，始终摸不着头脑，像堕五里雾障，毕生找不到出路。中华传统易学的“阴阳之义如日月”，简直不可思议，比《维摩诘所说经》中的“菩萨入不二法门”还要难以意会，我们只能像维摩诘一样，默然无言，乃至无有文字语言，或许才能真正进入乾坤阴阳的“不二法门”。

《周易》本是“卜筮之书”，通过筮法程序果断决策利害得失、祸福休咎，借助卦爻语辞明确告诫吉凶趋避、悔吝教训，压根儿就没有先秦道家“玄之又玄”的“众妙之门”，更别提大乘佛教“无言无说”的“不二法门”。“阴阳”学说的援引和经典地位的确立，使《周易》成了众多经学大师的“禄利之路”，变为无数江湖术士的寄生场所，以致“阴阳五行”连篇累牍，“一经说至百余万言”。

王弼扫象后，易学境域暂且由阴转晴，一时风和日丽。其后不久，“先天”象数易学玄机迭起，“后天”义理易学禅悟涌入，既不切

于民用,更不适合讲解,易学几乎成了东方神秘主义的大本营和古典非理性主义的集散地。

有鉴于此,本文不准备对秦汉以后通过《周易》所讲的阴阳学说进行系统的理论研究^①,只集中分析《系辞》“一阴一阳之谓道”的命题主张,尽可能梳理出义理易学借助阴阳范畴论述心性善恶的逻辑脉络和价值意向。

为了便于完整理解《易传》中的“阴阳之道”,有必要先将“阴阳”二字在《周易》经典文本中的使用频率统计出来,列表如下:

《周易》经典文本“阴阳”二字使用频率表

		阴	阳	阴阳
易 经		1	0	0
易 传	彖传	2	2	2
	象传	1	1	0
	文言	2	3	1
	系辞	10	9	9
	序卦	0	0	0
	说卦	4	4	4
	杂卦	0	0	0
累 计		20	19	16

从表内的统计数据中,可以得出三点粗浅看法,作为进一步分析的逻辑前提:

第一,《周易》古经有“阴”无“阳”,“《易》以道阴阳”的说法存在

^① 参阅张立文:《中国哲学范畴发展史(天道篇)》,第八章“阴阳论”,第261~318页。

以偏概全的嫌疑,不适合描述“卜筮之书”的本义。帛书《周易》在《夬》卦中冒出“阳于王廷”的卦辞,虽与今本“扬于王庭”音韵通假,但有意拼凑的痕迹仍然相当明显。

第二,最喜欢讲述“阴阳”的是《易传》,因此,严格地说,“《易》以道阴阳”应准确地理解成“《易传》以道阴阳”。

第三,最集中论说“阴阳之道”的是《系辞传》,并且“阴阳”二字总是耦合使用。这体现了义理易学中的阴阳概念属于对偶化的功能范畴,符号的象征意义远远超过了实体性的命名称谓。

根据语用特征,《易传》中的“阴阳”概念大致可分成两类:一类是《象传》、《文言》和《说卦》中的气质性“阴阳”,属于物理性的实体概念,它们是两汉象数易学“卦气”说的思想来源;另一类是《彖传》、《系辞》和《说卦》中的符号化“阴阳”,属于伦理性的价值观念,它们是宋明义理易学“阴阳”观的学术先声。

先来分析气质性“阴阳”概念。《易传》直接讲述自然气象,运用气质性的阴阳二气解释卦爻辞的象数描述及其吉凶占断,均与《乾》、《坤》两卦密切相关。在其余的 62 卦内,并没有发现直接运用阴阳二气的文献证据。

在《乾》卦的《象传》和《文言》里,用“阳气”在下潜藏说明爻辞“潜龙勿用”的行为告诫合乎天道自然的气化法则。初九爻《象传》指出:“潜龙勿用,阳在下也。”^①《文言》说得更加明确:“潜龙勿用,阳气潜藏。”^②在《周易正义》中,孔颖达对初九爻辞《象传》的一段注释,讲得非常到位。他说:

以初九阳潜地中,故云“阳在下也”。《经》言龙而《象》言阳者,明《经》之称龙则阳气也。此一爻之象,专明

① [唐]孔颖达:《周易正义》卷1,分第3页,总第15页。

② [唐]孔颖达:《周易正义》卷1,分第4页,总第16页。

天之自然之气也。^①

孔颖达称《文言》“潜龙勿用，阳气潜藏”一节，旨在“明六爻天气之义”，属于“以天道释爻象”^②的诠释范畴，确实蛮有道理。这也从一个侧面印证了闻一多先生关于《乾》卦的推测是有根据的：爻辞所说的“龙”，很可能是星相学上“东方苍龙”。

但是，用“自然之气”阐释爻象变化是《乾》《坤》两卦的解释学专例，不具有发凡起例的普适意义，这从《坤》中可以得到进一步的确证。

在《坤》卦的《象传》里，用“阴”气从结霜到坚冰的凝聚过程，解释初六爻“履霜坚冰至”的趋势预测：“履霜坚冰，阴始凝也。驯致其道，至坚冰也。”^③这本是相当朴实的古代气象知识和农耕生活经验，不需要再用复杂的“卦气”说进行烦琐论证。可是，《周易集解》所引《九家易》对这一气象诠释的注解，读起来真让人一塌糊涂：

霜者，《乾》之命也。坚冰者，阴功成也。谓《坤》初六之《乾》四，履《乾》命令而成坚冰也。此卦本《乾》，阴始消阳，起于此爻，故“履霜”也。“驯”犹“顺”也。言阳顺阴之性，成“坚冰”矣。初六始《姤》，《姤》为五月盛夏而言“坚冰”，五月阴气始生地中，言始于微霜，终至坚冰，以明渐顺至也。^④

《九家易》的上述注解，用《乾》《坤》旁通说、《乾》《坤》卦变说、阴阳消长说和十二辟卦说等多种伎俩加以诠释，虽自称“以明渐顺

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷1，分第3页，总第15页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷1，分第4页，总第16页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷1，分第6页，总第18页。

④ [清]李道平：《周易集解纂疏》卷2，第76～77页。

至”的变易道理，但讲五月盛夏之时，阴气开始在地中形成“微霜”，这种“易学智慧”，不仅不懂地球公转的气象知识，而且对地热现象一窍不通。地球中心是高温熔岩，火山爆发证明地中充满了“阳刚之气”，怎么会“五月阴气始生地中”呢？以大地为阴为卑，甚至为恶，这纯粹是传统易学的伦理偏见，没有任何地理学、气象学和地质学的事实根据。

《坤》卦《文言》在诠释上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”时，运用了“阴阳相薄”、细缛冲荡的气象假说：“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也，故称‘龙’焉。犹未离其类也，故称‘血’焉。夫玄黄者，天地之杂也。天玄而地黄。”^①朱熹认为，“疑”的意思是讲阴阳“钧敌而无小大之差”^②，即势均力敌。阴阳二气势均力敌，相互迫近，必然冲荡交战，发生雷雨现象。称“龙”称“血”，说“玄”说“黄”，都是对天地之间阴阳气象及其雷电骤雨的象征性描述。

《说卦传》也有“战乎乾”的说法，与《文言》的“阴阳血战”意思相近，讲述的情形都是在《乾》卦所表示的西北方和《坤》卦所表示的西南方，即在相对于中原地区而言的西北青藏高原和西南云贵高原上，崇山峻岭密布，属“阴阳之相薄”^③的雷雨多发区，天地之间的阴阳交战现象经常发生。因此，《坤》卦《文言》的“阴疑于阳必战”和《说卦传》的“战乎乾”以及“阴阳之相薄”，确实有自然地理学和区域气象学的经验根据，与两汉象数易学烦琐复杂的“卦气”说有着本质上的不同。

现在接着说明《易传》中符号化的“阴阳”观念。在《彖传》中，“阴阳”只出现于《泰》、《否》两卦，其目的是通过阴阳符号进行“君子小人之辨”。所反映的道德价值观念，是相当简单的内外反对和

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷1，分第7页，总第19页。

② [宋]朱熹：《周易本义》卷1，第7页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷9，分第82页，总第94页。

彼此消长，即《礼记·中庸》所说的“性之德也，合外内之道也，故时措之宜也”^①。

内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。^②

内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子。小人道长，君子道消也。^③

《泰》卦(䷊)和《否》卦(䷋)的象数组合方式阴阳相反，同时具有“覆”与“反”的错综关系，正好以此说明“君子之道”通泰、“小人之道”否塞的伦理观念。其象征结构及其道德寓意，恰好形成如下对待序列：

《乾》：法象天、日→纯阳之性→刚健之德→君子之道→寓意尊、善

《坤》：法象地、月→纯阴之性→柔顺之德→小人之道→寓意卑、恶

《系辞传》里“一阴一阳之谓道”、“阴阳不测之谓神”和“阴阳之义配日月”等阴阳对偶的义理易学命题，可以看作是对《乾》《坤》两卦自然象征及其道德寓意的形式概括。为了便于系统分析，兹将包含这三重命题的详细论述及其完全语境转引如下：

一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。^④

显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业，

① [宋] 朱熹：《四书章句集注》，《中庸章句》，第34页。

② [唐] 孔颖达：《周易正义》卷2，分第16页，总第28页。

③ [唐] 孔颖达：《周易正义》卷2，分第17页，总第29页。

④ [唐] 孔颖达：《周易正义》卷7，分第66页，总第78页。

至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤。极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。^①

夫《易》，广矣大矣！以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。^②

这三段引文的基本主张，是话语形式极其易简的“一阴一阳之谓道”。怎样理解这一命题主张中的“阴阳之义”或“易简之善”，恰恰是传统义理易学最有争议的核心话题。以下我们选取一些有代表性的诠释观点，尽可能澄清义理易学的“阴阳之道”及其与心性善恶的逻辑联系。

从现有的史料看，最早对“一阴一阳之谓道”进行义理诠释的是韩康伯。尽管他的注解具有明显的玄学“贵无”倾向，但毕竟是对这一命题最早的系统解说。

韩康伯在《系辞上传》注里这样写道：

道者何？无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。必有之用极，而无之功显，故至乎神无方而易无体，而道可见矣。故穷变以尽神，因神以明道，阴阳虽殊，无一以待之。在阴为无阴，阴以之生；在阳为无阳，阳以之成，故曰“一阴一阳”也。^③

这段注解非常晦涩难懂，曲折地反映了用易学象数语言讲述

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷7，分第66页，总第78页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷7，分第66～67页，总第78～79页。

③ [魏]王弼：《王弼集校释》下，《周易注·附》，第541页。

道德义理的难言之隐,以及用《周易》象性思维探究变易法则的冥想之苦。

在中国古代哲学中,陈述法则、原理和规律等抽象观念的基本范畴是“道”,而“道”字本身只是“比况道路以为称”^①,依然带有形体特征和意象痕迹,没有达到“寂然无体,不可为象”的抽象思维高度。因此,要想完全超越形相,实现对抽象观念的准确表达,只有两种话语方式可供选择:

其一,否定式的“遮诠”,即通过对有形名称的话语否定,达到对无形本体的理性觉解。韩康伯注解中的“无方”、“无体”、“无阴”、“无阳”等“无之称”,都是通过对阴阳形名的话语否定,以求达到对“道”范畴的逻辑把握。

其二,极限化的“类推”,即通过对有形境界的无限推演,达到对无形全域的豁然贯通。韩康伯注解中的“必有之用极,而无之功显”,以及后来中国哲学中的“太极”、“无极”、“太虚”、“太和”等本体性概念,其逻辑思维都是极限化的类推。

孔颖达对“一阴一阳之谓道”的进一步“正义”,有助于我们深入理解韩康伯有关“一阴一阳”的义理易学思想。孔颖达指出:

一谓无也。无阴无阳乃谓之道。一得为无者,无是虚无。虚无是大虚不可分别,唯一而已,故以一为无也。若其有境,则彼此相形有二,有不得为一。故在阴之时,而不见为阴之功;在阳之时,而不见为阳之力。自然有阴阳,自然无所营为,此则道之谓也。故以言之谓之道,以数言之谓之一,以体言之谓之无,以物得开通谓之道,以微妙不测谓之神,以应机变化谓之易。总而言之,皆虚无

① [唐]孔颖达:《周易正义》卷7,分第66页,总第78页。

之谓也。圣人以人事名之，随其义理，立其称号。^①

在此，孔颖达的意思要比韩康伯的说法更明确一些。道德义理是高度抽象的价值观念，“阴阳”只是对任一道理的二元化命名方式。“无阴无阳”才是一以贯之的“道”。除“一阴一阳”之外，道德义理还有其他多种命名方式，用数字化语言表示是“一”，用形象化语言称谓是“无”，通过事物的开启变通来把握是“道”，根据其微妙不测的变易特征来说明是“神”，按照其随机应变策略来讲述是“易”。这既体现了古代汉语修辞方式的灵活性，又反映了象形文字表达抽象思想的局限性。

韩康伯的“注解”和孔颖达的“正义”，代表了汉魏隋唐时期学者对“一阴一阳之谓道”的总体理解状况。发展到宋元明清时期，二程、朱熹和王夫之对《易传》“阴阳之道”的论述，达到了中华传统易学理论思维的最高水平。因此，在一定意义上讲，对《系辞》“一阴一阳之谓道”的诠释和理解，是衡量一个时代义理易学发展状况的话语尺度。

程颐虽然没有注解《系辞传》，但他对“一阴一阳之谓道”却有非常独到的理学分析。《遗书》中记载了伊川先生关于“阴阳之道”的三段论述，兹全文征引如下：

“一阴一阳之谓道”，道非阴阳也，所以一阴一阳道也，如一阖一辟谓之变。^②

“一阴一阳之谓道”，此理固深，说则无可说。所以阴阳者道，既曰气，则便是二。言开阖，已是感，既二则便有感。所以开阖者道，开阖便是阴阳。老氏言虚而生气，非也。阴阳开阖，本无先后，不可道今日有阴，明日有阳。

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷7，分第66页，总第78页。

② [宋]程颐、程颐：《二程遗书》卷3，第58页。

如人有形影，盖形影一时，不可言今日有形，明日有影，有便齐有。^①

离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密也。^②

综上所述，程颐论述“阴阳之道”有三个相当清晰的逻辑层次：

首先，“道”是超越阴阳名相、变化形影的本体范畴，属于“形而上者”，义理深奥，密不可说；

其次，“阴阳”是对偶化的功能概念，既有变易特征，又有形相可言，属于“形而下者”；

再次，“道”是所以“阴阳”者，即“一阴一阳”的变易根据，或“一阖一辟”的感动规律。“道”与“阴阳”的逻辑关系，既是然与所以然的分殊关系，又是本体与功能的一源关系。

程颐特别强调指出，“一阴一阳”的表述方式，旨在说明“阴阳开阖”具有二元对偶特征，“有便齐有”，同时呈现，并不意味着存在“截然为阴为阳之理”。也就是说，阴阳变易“本无先后”可言，不可将“一阴一阳”理解为“阴阳之道”的先后顺序。

程颐虽然没有易学注疏作品，但对“阴阳之道”却有非常精辟的哲理阐述。《遗书》中记述了明道先生对“一阴一阳之谓道”的三段言论，兹全文引录如下：

《系辞》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”又曰：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”又曰：“一阴一阳之谓道。”阴阳亦形而下者也，

① [宋]程颢、程颐：《二程遗书》卷15，第123页。

② [宋]程颢、程颐：《二程遗书》卷15，第124页。

而曰道者，惟此语截得上下最分明。元来只此是道，要在人默而识之也。^①

“万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶，阳长则阴消，善增则恶减。斯理也，推之其远乎？人只要知此耳。”^②

“一阴一阳之谓道”，自然之道也。“继之者善也”，出道则有用，“元者善之长也”。“成之者”却只是性，“各正性命”者也。故曰：“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”如此，则亦无始，亦无终，亦无因甚有，亦无因甚无，亦无有处有，亦无无处无。^③

与伊川先生相同的是，明道先生也肯定“阴阳”只是“形而下者”，属于“莫不有对”的“万物”范畴，而“道”则是“形而上者”，属于“只此是道”的本质范畴。

二程认为，《系辞》“一阴一阳之谓道”的话语叙述，将形而上下截然分明，使人不至于误将“阴阳”符号视为道德义理。这从一个侧面反映出洛学与关学的原则分歧。

张载主张“一阴一阳是道也”^④，不承认在气化过程之上，还存在“所以阴阳者”。就此而言，横渠易学确实无法与伊川易学抗衡，其义理水平尚未达到道德本体论的超越层次。

程颐有关“阴阳之道”的论述，重点不完全是上下截然分明的逻辑层次，而是阴阳善恶之理和继善成性之境。按照明道先生的论述思路，“一阴一阳”与“一善一恶”具有对应关系，“阳长”意味着“善增”，“阴消”标志着“恶减”，“阴阳之道”可以用来说明“善

① [宋]程颢、程颐：《二程遗书》卷11，第92页。

② [宋]程颢、程颐：《二程遗书》卷11，第95页。

③ [宋]程颢、程颐：《二程遗书》卷12，第104页。

④ [宋]张载：《张载集》，《横渠易说·系辞上》，第187页。

恶之理”。

尽管“阴阳之道”仅仅是物理学意义上的“自然之道”，不应渲染伦理学的道德善恶色彩，但是，由于人性不断出离“自然之道”，渐次进入“君子之道”，因此，从道德至上的价值维度立论，必须将善恶特征赋予“阴阳之道”，以便让人道始于“元善”而止于“至善”。然而，善恶只是二元化的伦理评价标准，是超越时间终始、空间场所的道德价值尺度，其意蕴无时不在，无所不在，却不落言筌，不囿形相。除了“二元”的象数相似性外，“善恶”与“阴阳”之间没有必然的义理关联。换言之，我们没有任何事实根据可以合乎逻辑地证明，“阳”代表“君子”，必然意味“善”；而“阴”代表“小人”，必然意味着“恶”。

朱熹继二程之后，通过“理气之辨”对“阴阳之道”作了进一步阐释，极大地丰富了义理易学的阴阳观。在《朱子语类》中，朱熹从三个层面论述了“一阴一阳之谓道”：

第一层面，朱熹基本同意二程关于“阴阳之道”的体用分殊。在他看来，“阴阳是气，不是道，所以为阴阳者，乃道也”^①。也就是说，“一阴一阳”只描述气质的循环往复过程，气质变化之所以循环不已的根本原理才是“道”。难能可贵的是，朱熹已注意到“一阴一阳之谓道”与“阴阳之谓道”，是两种语用功能不同的命题陈述。他指出：“若只言‘阴阳之谓道’，则阴阳是道。今曰‘一阴一阳’，则是所以循环者乃道也。”^②

从逻辑的观点看，“阴阳之谓道”是实质性定义，直接将“阴阳”界说成“道”；“一阴一阳之谓道”则是描述性定义，通过先行描述气质的阴阳往来和循环变易，间接说明“所以屈伸往来循环不已”的

① [宋]黎靖德：《朱子语类》卷74，第1896页。

② [宋]黎靖德：《朱子语类》卷74，第1896页。

理性根据才是“道”。朱熹对“阴阳之道”然与所以然的层次分辨，也是针对张载所说“一阴一阳是道”提出来的。他说：

横渠言：“由气化，有‘道’之名；合虚与气，有‘性’之名。”意亦以虚为理。然虚却不可谓之理，理则虚尔。^①

张载有关“道”与“性”的论述确实存在两个逻辑问题：一是直接以“气化”命名“道”，“道”与阴阳二气之间没有体用层次；二是直接以“太虚”命名“性”，性理本体及其虚静特征之间缺少严格区别。

第二层面，朱熹自己提出了有关“阴阳之道”的理气和合观。他认为，“阴阳之道”是“天理”与“气质”的和合体：“道，须是合理与气看。理是虚底物事，无那气质，则此理无安顿处。《易》说‘一阴一阳之谓道’，这便兼理与气而言。阴阳，气也；‘一阴一阳’，则是理矣。”^②需要说明的是，“兼理与气而言”的“阴阳之道”，不再是“截得上下最分明”的所以阴阳者，而是彻上彻下、全体大用的太极范畴。所以朱熹说：“‘一阴一阳之谓道’，太极也。”^③

第三层面，朱熹非常强调“阴阳之道”生生不已的气化变易特征。他根据二程“动静无端，阴阳无始”的命题思想，在《周易本义》中用“阴阳迭运者，气也；其理则所谓道”^④注释“一阴一阳之谓道”，用“道具于阴而行乎阳”^⑤概括“继之者善也，成之者性也”，相当巧妙地解决了“阴阳之道”及其“继善成性”难题。

在《朱子语类》中，朱熹这样回答弟子有关“阴阳之道”的疑问：

① [宋]黎靖德：《朱子语类》卷74，第1896页。

② [宋]黎靖德：《朱子语类》卷74，第1896页。

③ [宋]黎靖德：《朱子语类》卷74，第1897页。

④ [宋]朱熹：《周易本义》卷3，第58页。

⑤ [宋]朱熹：《周易本义》卷3，第58页。

或问“一阴一阳之谓道”。曰：“以一日言之，则昼阳而夜阴；以一月言之，则望前为阳，望后为阴；以一岁言之，则春夏为阳，秋冬为阴。从古至今，恁地滚将去，只是个阴阳，是孰使之然哉？乃道也。从此句下，又分两脚。此气之动为人物，浑是一个道理。故人未生以前，此理本善，所以谓‘继之者善’，此则属阳；气质既定，为人为物，所以谓‘成之者性’，此则属阴。”①

问“一阴一阳之谓道”。曰：“一阴一阳，此是天地之理。如‘大哉乾元，万物资始’，乃‘继之者善也’；‘乾道变化，各正性命’，此‘成之者性也’。这一段是说天地生成万物之意，不是说人性上事。”②

问：“《孟子》只言‘性善’，《易·系辞》却云：‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。’如此，则性与善却是二事？”曰：“一阴一阳是总名。‘继之者善’，是二气五行事；‘成之者性’，是气化已后事。”③

总之，朱熹不愧为“致广大，尽精微，综罗百代”④的集大成思想家。他对义理易学“阴阳之道”所作的三个层面论述，既回答了天地之间阴阳气化、万物生成的自然变易法则，又确立了天人之际阴阳尊卑、心性至善的伦理道德规范。尽管这种大全式的义理综合，始终存在着“理气之辨”、“理欲之辨”、“道器之辨”以及“无极太极之辨”，但在“宗经”和“原道”的经学时代，朱熹的阴阳善恶观堪称“定论”。

① [宋] 黎靖德：《朱子语类》卷 74，第 1896～1897 页。

② [宋] 黎靖德：《朱子语类》卷 74，第 1897 页。

③ [宋] 黎靖德：《朱子语类》卷 74，第 1897 页。

④ [清] 黄宗羲：《宋元学案》卷 48，《晦翁学案》，北京：中华书局 1986 年，第 1495 页。

与朱熹相比，王夫之对“阴阳之道”的义理诠释，更加强调气化因素及其太和境域。他认为，“一阴一阳之道”是《周易》的全体大用和精粹意蕴。在《周易内传》和《周易外传》中，王夫之反复讲述义理易学“一之一之”的道理，提出了“一阴一阳主持分剂之微权”^①的命题主张，即关于阴阳之气的“主持而分剂之”说。

在《周易内传》中，王夫之对“一阴一阳之谓道”和“继之者善也，成之者性也”，作了下述两大段相当复杂的义理诠释：

合之则为太极，分之则谓之阴阳。不可强同而不相悖害，谓之太和，皆以言乎阴阳静存之体，而动发亦不失也。然阴阳充满乎两间，而盈天地之间唯阴阳而已矣。“一一”云者，相合以成，主持而分剂之谓也。无有阴而无阳，无有阳而无阴，两相倚而不离也。随其隐见，一彼一此之互相往来，虽多寡之不齐，必交待以成也。一形之成，必起一事；一精之用，必载一气。浊以清而灵，清以浊而定。若经营之，若转挽之，不见其为，而巧无以踰，此则分剂之之密，主持之之定，合同之之和也。此太极之所以出生万物，成万理而起万事者也，资始资生之本体也，故谓之“道”，亘古今，统天人，摄人物，皆受成于此。其在人也，则自此而善，自此而性矣。夫一阴一阳，《易》之全体大用也。乃泝善与性之所从出，统宗于道者，固即此理。是则人物之有道，《易》之有象数，同原而不容歧视，明矣。^②

道统天地人物，善、性则专就人而言也。一阴一阳之谓道，天地之自为体，人与万物之所受命，莫不然也。而

① [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5上，第528页。

② [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5上，第525～526页。

在天者即为理，不必其分剂之宜；在物者乘大化之偶然，而不能遇分剂之适得；则合一阴一阳之美以首出万物而灵焉者，人也。“继”者，天人相接续之际，命之流行于人者也。其合也有伦，其分也有理，仁智不可为之名，而实其所自生。在阳而为象为气者，足以通天下之志而无所不知，在阴而为形为精者，足以成天下之务而无所不能，斯其纯善而无恶者。孟子曰“人无有不善”，就其继者而言也。“成之”，谓形已成，而凝于其中也。此则有生以后，终始相依，极至于圣而非外益，下至于悖亡之后犹存焉者也。于是人各有性，而一阴一阳之道，妙合而凝焉。然则性也，命也，皆通极于道，为“一之一之”之神所渐化，而显仁藏用者。道大而性小，性小而载道之大以无遗。道隐而性彰，性彰而所以能然者终隐。道外无性，而性乃道之所函。是一阴一阳之妙，以次而渐凝于人，而成乎人之性。则全《易》之理不离乎性中，即性以推求之，《易》之蕴岂待他求象数哉！^①

参照《周易外传》来解读，王夫之的这一“主持而分剂之”说，是他在隐居衡阳石船山期间独自发明的易学隐语，即“微言以明道”^②的“微权”，是力求在“老氏之说”和“释氏之说”之外，别出心裁，讲出一套既非“抟聚而合之一”，又非“分析而各一之”^③，并且只有儒教圣人才能理解和把握的阴阳分合原理。

船山易学有关“显而微，藏而著，此阴阳配合参伍之妙，‘一之一之’之道”^④的论述，确实属于传统义理易学的“微言”与“密意”，

① [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5上，第526页。

② [清]王夫之：《周易外传》卷5，《系辞上传第五章》，第177页。

③ [清]王夫之：《周易外传》卷5，《系辞上传第五章》，第177页。

④ [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5上，第528页。

甚至比中国禅宗的“正法眼”或“西来意”还要难以体会，有时简直不可思议。我们只能以逐步追问的探索方式，尽可能接近船山先生极其晦涩的立言宗旨。

第一追问，谁来“主持而分剂之”？即主持分剂的虚拟主体是何者？

根据王夫之“若经营之，若抟挽之，不见其为，而巧无以踰，此则分剂之之密，主持之之定，合同之之和也”的论述，“主持而分剂之”显然是一种有意识的经营行为，或有目标的抟挽活动，必须有虚拟的主持者前来主持分剂。综观王夫之的相关论述，主持分剂的虚拟主体有两重：一是有人格的“圣人”，即“作《易》以诏吉凶而利民用”^①的上古圣哲；二是人格化的“道”或“资始资生”的“太极”，即“亘古今，统天人，摄人物”的《易》道全体，“是以道得一之一之而为之分剂也”^②。

这两重主持分剂的主体预设，至少从话语方式上说明，船山易学的阴阳观带有浓郁的创世说痕迹和神秘的目的论色彩。更有甚者，王夫之主张“所性全体之外，无有吉凶”^③，吉凶皆是“人性分之所固有”，是人性“良能”和“定理”的价值体现。这种吉凶性分固有论，其实是非常隐晦的宿命论，曲折地反映了王夫之将自己隐居石船山的个人遭遇和生存困境，上升到宇宙论和本体论层面进行无限诉求。他关于《周易》是“至命之书”和“尽性之学”的高明论断，与朱熹关于《周易》只是“卜筮之书”的朴实看法相比，既是历史性的学术倒退，也是对《周易》文本的刻意经营和神秘炒作。

第二追问，对谁“主持而分剂之”？即主持分剂的虚拟客体是什么？

① [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5上，第524页。

② [清]王夫之：《周易外传》卷5，《系辞上传第五章》，第178页。

③ [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5上，第524页。

王夫之认为,圣人或道“主持而分剂之”的虚拟客体,是天地之间的所有形象,即阴阳:“出乎象,入乎形;出乎形,入乎象。两间皆形象,则两间皆阴阳也。两间皆阴阳,两间皆道。”^①在他看来,天地万物的形象之所以“必为之分剂者”,原因在于阴阳的自然性能不齐,变易趋势不均:

阳躁以廉,往有余而来不足;阴重以啬,来恒疾而往恒迟;则任数之固然而各有竭。阳易迁而莫之使居,阴喜滞而运之使化,迁于其地而抑弗能良。故道也者,有时而任其性,有时而弼其情,有时而尽其才,有时而节其气,有所宜阳则登阳,有所宜阴则进阴。^②

由此可见,所谓“主持而分剂之”,其实是“损有余而补不足”的损益均平术,即通过加权和微调(“微权”),使阴阳变易达到“和无无差以为善”的“太和”境域。

作为阴阳运化的主持者,“道”无处不在,无所不主:“是故于阴而道在,于阳而道在,于阴阳之乘时而道在,于阴阳之定位而道在,天方命人,和而无差以为善而道在,人已承天,随器不亏[以为性]而道在,持之者固无在而不主之也。一之一之而与共焉,即行其中而即为之主。”^③

尽管王夫之在此所要表达的中心思想,是“道”作为自然规律的普适性,但是,由于他试想运用阴阳之道的自然变易法则,论证“继善成性”的儒教伦理秩序,所以在话语方式上陷入了与“老氏之说”和“释氏之说”同样尴尬的“道统为摄”境地:

道之用,不僭不吝以不偏,而相调,故其用之所生,无

① [清]王夫之:《周易外传》卷5,《系辞上传第五章》,第178页。

② [清]王夫之:《周易外传》卷5,《系辞上传第五章》,第178~179页。

③ [清]王夫之:《周易外传》卷5,《系辞上传第五章》,第180页。

僭无吝以无偏，而调之有适然之妙。妙相衍而不穷，相安而各得，于事善也，于物善也。若夫道，则多少阴阳，无所不可矣。^①

看来，只要论证了“其合也有伦，其分也有理，仁智不可为之名，而实其所自生”的儒教伦理目的和事物至善假设，象数易学的“多少阴阳”，也就“无所不可”，可有可无了。

第三追问，为何“主持而分剂之”？即主持分剂的真实意图是什么？

既然对“道”来说，“多少阴阳，无所不可”，那么通过太极之道“成万理而起万事”的主持分剂活动，全属多此一举，着实没有必要。对此，王夫之讲得非常清楚：“在天者即为理，不必其分剂之宜。”这就是说，在天理所主宰的必然王国，没有必要主持分剂：“在物者乘大化之偶然，而不能遇分剂之适得。”换言之，在大化所呈现的偶然境域，没有可能实现主持分剂。只有在“合一阴一阳之美以首出万物而灵焉者”的人世间，为了成就人伦的至善目的，才必须根据《周易》的“一阴一阳之道”，对人性进行“分剂之之密，主持之之定，合同之之和”的微权式协调。

王夫之所周密设计的“一阴一阳主持分剂之微权”，其立言宗旨在于：通过创立“尽性之学”，使《周易》成为“至命之书”；通过建构“性载神以尽用，神率性以达权之道”^②，用《周易》取代佛道二教，即“唯《易》全体此道以为教”，最终实现“可以释其忧，以偕百姓而同归于道，由此而盛德著，大业兴”^③的圣人教化目的。

① [清]王夫之：《周易外传》卷5，《系辞上传第五章》，第181页。

② [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5上，第531页。

③ [清]王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5上，第528页。

这是极其隐晦曲折、微妙玄通的“神道设教”方案，是“形声两泯之地”的错综变化和“藏于动静之中”^①的秘密运作。船山易学在“人性之中”所进行的这种“密运”和“微权”，其理论根据是：“道大而善小，善大而性小。道生善，善生性。”^②也就是说，善即性，善外无性。如此诠释，《周易》的“阴阳之道”就成了“止于至善”的“大学之道”。

为了“神道设教”的至善目的，王夫之坚决反对宋明象数易学以及图书学派对《系辞》“一阴一阳之谓道”的曲解：“以此益知‘一之一之’云者，非一彼而即一此，如组织之相间，而拂乎神之无方、乖乎道之各得，明矣。然则列次序，列方位，方而矩之，圆而规之，整齐排比，举一隅则三隅尽见，截然四块八段以为《易》，岂非可观之小道，而鬻术之小人亦可以其小慧成法，坐而测之乎！”^③

从思想渊源看，王夫之将《周易》视为“尽性之学”和“至命之书”，其立论根据是《说卦传》里的两段陈述：

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。^④

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三材而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。^⑤

① [清] 王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5上，第528页。

② [清] 王夫之：《周易外传》卷5，《系辞上传第五章》，第181页。

③ [清] 王夫之：《船山全书》第1册，《周易内传》卷5上，第531页。

④ [唐] 孔颖达：《周易正义》卷9，分第81页，总第93页。

⑤ [唐] 孔颖达：《周易正义》卷9，分第81～82页，总第93～94页。

按照船山先生的注解,“道德之实,阴阳健顺之本体也”^①。也就是说,卦体的分阴分阳,爻位的迭用柔刚,乾坤的一健一顺,均以仁义道德为其实质蕴涵。圣人创作《周易》,其最高的道德义理是“和顺之用”:“天地以和顺而为命,万物以和顺而为性。”^②而和顺的目的是纲常伦理秩序:“天尊地卑,义奠于位;进退存亡,义殊乎时;是非善恶,义判于几;立纲陈常,义辨于事。”^③

归根结底,船山易学的“阴阳之道”,其核心意蕴,只不过是西汉公羊学大师董仲舒早已讲得非常透彻的“阳尊阴卑”观。王夫之的《周易内传》和《周易外传》两部易学著述,洋洋洒洒,近五十万言,所要表达的道德义理,《春秋繁露》仅用了 622 字,就已说得非常通俗明白:

丈夫虽贱皆为阳,妇人虽贵皆为阴。阴之中亦相为阴,阳之中亦相为阳。诸在上者皆为其下阳,诸在下者皆为其上阴。阴犹沈也。何名何有,皆并一于阳,昌力而辞功。故出云起雨,必令从之下,命之曰天雨。不敢有所出,上善而下恶。恶者受之,善者不受。土若地,义之至也。是故《春秋》君不名恶,臣不名善,善皆归于君,恶皆归于臣。臣之义比于地,故为人臣者,视地之事天也。为人子者,视土之事火也。虽居中央,亦岁七十二日之王,傅于火以调和养长,然而弗名者,皆并功于火,火得以盛,不敢与父分功美,孝之至也。是故孝子之行,忠臣之义,皆法于地也。地事天也,犹下之事上也。地,天之合也,物无合会之义。是故推天地之精,运阴阳之类,以别顺逆

① [清]王夫之:《船山全书》第1册,《周易内传》卷6下,第621页。

② [清]王夫之:《周易外传》卷7,《说卦传》,第248页。

③ [清]王夫之:《周易外传》卷7,《说卦传》,第247页。

之理。安所加以不在？在上下，在大小，在强弱，在贤不肖，在善恶。恶之属尽为阴，善之属尽为阳。阳为德，阴为刑。刑反德而顺于德，亦权之类也。虽曰权，皆在权成。是故阳行于顺，阴行于逆。逆行而顺，顺行而逆者，阴也。是故天以阴为权，以阳为经。阳出而南，阴出而北。经用于盛，权用于末。以此见天之显经隐权，前德而后刑也。故曰：阳天之德，阴天之刑也。阳气暖而阴气寒，阳气予而阴气夺，阳气仁而阴气戾，阳气宽而阴气急，阳气爱而阴气恶，阳气生而阴气杀。是故阳常居实位而行于盛，阴常居空位而行于末。天之好仁而近，恶戾之变而远，大德而小刑之意也。先经而后权，贵阳而贱阴也。故阴，夏入居下，不得任岁事，冬出居上，置之空处也。养长之时伏于下，远去之，弗使得为阳也。无事之时起之空处，使之备次陈，守闭塞也。此皆天之近阳而远阴，大德而小刑也。是故人主近天之所近，远天之所远；大天之所大，小天之所小。是故天数右阳而不右阴，务德而不务刑。刑之不可任以成世也，犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑，谓之逆天，非王道也。^①

旨在识别尊卑贵贱、是非善恶、德刑大小、经权顺逆和生杀予夺的传统阴阳学说，无论如何，也不是自然哲学，不具有科学精神。中华易学属于广义的经学范畴，传统易教属于典型的礼教概念。它们均以“继天地，体阴阳，而慎主客”为学术宗旨。这并不是要发现天地万物的变易法则和气化规律，而是为了“序尊卑、贵贱、大小之位，而差外内、远近、新故之级”^②。因此，义理易学的“阴阳之

① 苏舆：《春秋繁露义疏》卷11，《阳尊阴卑第四十三》，第325～328页。

② 苏舆：《春秋繁露义疏》卷9，《奉本第三十四》，第276页。

道”，只是经学中的微妙“权术”，礼教中的神秘“名号”，没有多少生命智慧和道德底蕴。

2. 损益之道，与时消息

如上所述，义理易学中最深奥的“一阴一阳主持分剂之微权”，其实只是“损有余而补不足”的损益均平术。圣人在《周易》中所建立的“阴阳健顺之本体”，总是通过“损益盈虚之道”呈现其“上下无常，刚柔相易”的微妙大用。

从学术思想的历史发展看，义理易学的“损益之道”，倒是反映了一种相当古老的加减谋略和极其长远的得失观念。在《九章算术》里，解决“盈不足”问题是以“减盈、增不足”^①作为基本算法的。“减盈”属于“损刚”或“失”的范畴，“增不足”属于“益柔”或“得”的范畴。在得失之际，柔弱之所以能够最终战胜刚强，根本原因在于天地之道总是“损有余而补不足”，奉行损益均平的微妙权术。因此，在《易传》之前，讲述“损益之道”最多的先秦典籍是《道德经》。在81章中，有3章专门讲述“损益”的变易法则及其微妙大用：

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。人之所恶，唯孤、寡、不谷，而王公以为称。故物或损之而益，或益之而损。人之所教，我亦教之。强梁者不得其死，吾将以为教父。^②

为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。^③

天之道，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之；有余者

① 《九章算术》卷7，《算经十书》（刘徽注本），沈阳：辽宁教育出版社1998年，第74页。

② 《老子道德经》下篇，《四十二章》，《二十二子》影印本，第5页。

③ 《老子道德经》下篇，《四十八章》，《二十二子》影印本，第6页。

损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下，唯有道者。是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。^①

尽管这些内容均不见于郭店楚简《老子》，但从《论语·为政》篇的记载看，孔子已运用“损益”范畴解释三代礼制的历史演变，通行本《道德经》中的损益观，所反映的价值观念应当属于先秦子学思想。老子在《道德经》第42章中论述“损益之道”的变易法则，虽表露出谦卑自守的权谋，但已与“阴阳冲和”联系在一起。在第77章里，“损益之道”又被置入“天人之际”。如此谈论“损益之道”，其学术视域越发变得扑朔迷离，玄机迭起。

孔子在《论语》中所讲的损益观，远没有老子的损益术玄妙，主要涉及到夏、殷、周三代礼制的继承和变革关系，道德寓意也不太明显。从对话语境看，虽与《周易》文本不直接相关，但却有间接的逻辑联系。因为孔子和子张的对话内容，是对历史演变趋势的理性预测，这与《周易》的得失预知和吉凶占断具有逻辑思维的类似性，只是“不占而已矣”^②。

子张问：“十世可知也？”

子曰：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世可知也。”^③

在此，孔子根据“损益之道”从历史推知未来，不仅“十世可知”，而且“百世可知”，这在一定意义上印证了帛书易类佚籍《要》篇有关孔子达观《周易》“德义”，自称与史巫“同涂而殊归”的说法，也许是有历史根据的：

① 《老子道德经》下篇，《七十七章》，《二十二子》影印本，第8页。

② [宋]朱熹：《四书章句集注》，《论语集注》卷7，第147页。

③ [宋]朱熹：《四书章句集注》，《论语集注》卷1，第59页。

子赣(贡)曰：夫子亦信其筮乎？

子曰：吾百占而七十当，唯周梁山之占也，亦必从其多者而已矣。

子曰：易，我复其祝卜矣！我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，又(?)仁□者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？^①

在孔子和子贡的这段对话里，史巫所执掌的卜筮仅能幽赞神明，通达象数，而孔子自以为比他们高明的地方，不在于百占应验七十的准确率，而在于通过德行谋取幸福，通过仁义谋求吉祥。

运用德行仁义追求福吉，这既是对殷周卜筮文化的理性超越。也是对春秋战国巫史传统开始衰落的最好解释。在《要》篇的最后一章，孔子将其通过“德义”求福求吉的义理主张，集中落实到“损益之道”。他谆谆告诫“二三子”说：

孔子籀(籒)易，至于损益一〈二〉卦，未尚(尝)不废书而叹，戒门弟子曰：二众(叁)子！夫损益之道，不可不审察也，吉凶之□也。益之为卦也，春以援夏之时也，万勿(物)之所出也，长日之所至也，产之(?)室也，故曰益。损者，秋以援冬之时也，万勿(物)之所老衰也，长[夕之]所至也，故曰产。道穷□□□□□□□。[益之]始也吉，其冬(终)也凶。损之始凶，其冬(终)也吉。损益之道，足

^① 陈松长、廖明春：《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》，《道家文化研究》第3辑，第435页。

以观天地之变，而君者之事已。是以察于损益之总(?)者，不可动以忧(慙)。故明君不时不宿，不日不月，不卜不□□□□□□□□地之也，此谓易道。故易又(有)天道焉，而不可以日月生(星)辰尽称也，故为之以阴阳。又(有)地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚。又(有)人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故要之以上下。又(有)四时之变焉，不可以万物(物)尽称也，故为之八卦。故易之为书也，一类不足以亟(极)之，变以备其请(情)者也，故谓之易。又(有)君道焉，五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之，而诗书礼乐不□百篇，难以致之。不问于古法，不可顺以辞令，不可求以志善。能者繇(由)一求之，所谓得一君(群)毕者，此之谓也。损益之道，足以观得失矣。①

从学术倾向和话语风格看，这段托名孔子的论述非常接近战国中后期稷下学宫的综合主张，肯定不是孔子的原始看法。其中，通过“损益之道”观察天地变化和君主事业，其思路与《道德经》第77章如出一辙，已具有了汉初“究天人之际”的理论框架。

不过，借助“损益之道”观察利害得失的随时变易，把握吉凶祸福的随机转化，其思想渊源可能与孔子晚年读《易》的切身体会有着内在的历史关联。在西汉传世文献中，与帛书《要》相近的损益学说，先后出现在刘安(前179～前122)主编的《淮南子》和刘向(约前77～前6)编辑的《说苑》内。为了便于对照，依次全文引述如下：

孔子读《易》至《损》《益》，未尝不愤然而叹曰：“益损

① 陈松长、廖明春：《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》，《道家文化研究》第3辑，第435页。

者，其王者之事与？事或欲以利之，适足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门户，不可不察也。”①

孔子读《易》，至于《损》《益》，则喟然而叹。子夏避席而问曰：“夫子何为叹？”孔子曰：“夫自损者益，自益者缺，吾是以叹也。”子夏曰：“然则学者不可以益乎？”孔子曰：“否！天之道，成者未尝得久也。夫学者以虚受之，故曰得。苟不知持满，则天下之善言不得入其耳矣。昔尧履天子之位，犹允恭以持之，虚静以待下，故百载以逾盛，迄今而益章。昆吾自臧而满意，穷高而不衰，故当时而亏败，迄今而逾恶，是非《损》《益》之征与？吾故曰：谦也者，致恭以存其位者也。夫《丰》明而动，故能大，苟大则亏矣，吾戒之，故曰天下之善言不得入其耳矣。日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息；是以圣人不敢当盛。升舆而遇三人则下，二人则轼，调其盈虚，故能长久也。”子夏曰：“善，请终身诵之。”②

通过比较可以发现，在上述有关孔子论“损益之道”的三种文献中，《淮南子》的转述最为简洁，集中论述利害关系的相反相成和祸福吉凶的随时变易，与《论语》的相关记载比较接近。帛书《要》和《说苑》都有所发挥，引申的痕迹相当明显，不像《论语》中的“夫子自道”，而以参赞“天象”的方式讲述义理，用推衍“五行”的话语叙说象数，已完全落入两汉易学的诠释套路。

从先秦老子和孔子开始，传统易学的“损益之道”所要解决的

① [汉]刘安：《淮南子》卷18，《人间训》，上海：上海古籍出版社《二十二子》影印本1986年，第1289页。

② [汉]刘向：《说苑》卷10，《敬慎》，上海：上海古籍出版社《四库全书》影印本1990年，第82~83页。

实质性问题,是生存资源在上下之间的合理配置问题,是社会财富在君民之间的公正分享问题。然而,王弼在释疑《论语》、注解《老子》和注解《周易》时,全然放弃东汉郑玄等人“多参天象”的象数体例,以辨析名理的玄学方式“全释人事”^①,因此,他对“损益之道”的义理解释常常不得要领,反而不如郑康成“泽以自损,增山之高”和“犹诸侯损其国之富,以贡献于天子”^②说得透彻明白。

王弼对“损之为道”和“益之为用”的义理解释,给人以隔靴搔痒之感,并没有说明“损下益上”和“损上益下”的事实真相:

损之为道,损下益上,损刚益柔也。损下益上,非补不足也;损刚益柔,非长君子之道也。为损而可以获吉,其唯有孚乎!损而有孚,则元吉,无咎,而可正,利有攸往矣。损刚益柔,不以消刚;损下益上,不以盈上。损刚而不为邪,益上而不为谄,则何咎而可正?虽不能拯济大难,以斯有往,物无距也。^③

得位履尊,为益之主者也。为益之大,莫大于信;为惠之大,莫大于心。因民所利而利之焉,惠而不费,惠心者也。信以惠心,尽物之愿,固不待问而元吉。有孚,惠我德也,以诚惠物,物亦应之,故曰“有孚,惠我德”也。^④

本来,《彖传》说得很清楚,“损之为道”是“损下益上,其道上行”^⑤,即生存资源和社会财富从下层民间向上层官府聚敛。《象传》告诫君子要“惩忿窒欲”^⑥,以免嗜欲过分膨胀,贫富两极分化,

① [清]李道平:《周易集解纂疏》,李鼎祚:《周易集解序》,第5页。

② [清]李道平:《周易集解纂疏》卷5,第373页。

③ [魏]王弼:《王弼集校释》下,《周易注·下经》,《损·彖传》,第420~421页。

④ [魏]王弼:《王弼集校释》下,《周易注·下经》,《益·九五爻辞》,第430页。

⑤ [唐]孔颖达:《周易正义》卷4,分第40页,总第52页。

⑥ [唐]孔颖达:《周易正义》卷4,分第41页,总第53页。

因损道大行而导致统治秩序瓦解。“益之为用”则是“损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光”^①，即生存资源和社会财富从上层官府向下层民间散发，这既是与民休养生息的减轻税赋措施，又是通过小恩小惠而收买人心的政治策略。王弼的注解过多地纠缠于刚柔之象和尊卑之义，反而既没有说清“损益之道”为何是“盛衰之始”^②的兴亡义理，也没有讲明“损以远害，益以兴利”^③的道德寓意。

在义理易学史上，将“损益之大义”^④讲得最为透彻的思想家是程颐。他在自己用毕生精力所作的《易传》中，把“损之义”概括成“损人欲以复天理”。通过注解卦辞“损：有孚，元吉，可贞，利有攸往。曷之用？二簋可用享”，伊川先生慷慨陈词，讲出了专制政治令人怵目惊心的“损道天机”：

损，减损也。凡损抑其过，以就义理，皆损之道也。损之道，必有孚诚，谓至诚顺于理也。损而顺理，则大善而吉；所损无过差，可贞固常行，而利有所往也。人之所损，或过，或不及，或不常，皆不合正理，非有孚也。非有孚，则无吉而有咎，非可贞之道，不可行也。^⑤

损者，损过而就中，损浮末而就本实也。圣人以宁俭为礼之本，故为损发明其义，以享祀言之。享祀之礼，其文最繁，然以诚敬为本，多仪备物，所以将饰其诚敬之心，饰过其诚，则为伪矣。损饰所以存诚也，故云“曷之用，二簋可用享”。二簋之约，可用享祭，言在乎诚而已，诚为本

① [唐]孔颖达：《周易正义》卷4，分第41页，总第53页。

② [唐]孔颖达：《周易正义》卷9，分第84页，总第96页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷8，分第77页，总第89页。

④ [宋]程颢、程颐：《二程集》第3册，《周易程氏传》卷3，第910页。

⑤ [宋]程颢、程颐：《二程集》第3册，《周易程氏传》卷3，第906～907页。

也。天下之害，无不由末之胜也。峻宇雕墙，本于宫室；酒池肉林，本于饮食；淫酷残忍，本于刑罚；穷兵黩武，本于征讨。凡人欲之过者，皆本于奉养，其流之远，则为害矣。先王制其本者，天理也；后人流于末者，人欲也。损之义，损人欲以复天理而已。^①

其中，“峻宇雕墙，本于宫室；酒池肉林，本于饮食；淫酷残忍，本于刑罚；穷兵黩武，本于征讨”，堪称义理易学的千古警策和至理名言。

追根究底，这些对社会财富的过度挥霍和对人力资源的超常损耗，皆起因于专制君主总爱奉行“损下益上，其道上行”的聚敛谋略。程颐发现了问题症结，给出了义理诊断，但开出的救治处方却是对君主软弱无力、对民众杀气腾腾的“损欲复理”说，即后来适成专制君主“忍而残杀之具”的“理欲之辨”^②。

不过，在北宋时期，程颐提出“损人欲以复天理”的损道义理，其适用范围主要是针对那些住在“峻宇雕墙”内，享用“酒池肉林”，有可能“淫酷残忍”和“穷兵黩武”的昏庸之主。由于经学时代的思想家只有少得可怜的话语谏议权（清代盛行的“文字狱”，连这点权力也剥夺得干干净净！），他们虽然可以说出骇人听闻的专制真相，却没有掌握“损刚益柔”或“损上益下”的主持分剂“微权”，因而只好用“损益盈虚”的辩证法则聊以自慰：“或损或益，或盈或虚，唯随时而已。过者损之，不足者益之，亏者盈之，实者虚之，与时偕行也。”^③

有鉴于此，王夫之干脆称《益》为“圣人忧患之卦”。他在《周易

① [宋]程颐、程颐：《二程集》第3册，《周易程氏传》卷3，第907页。

② [清]戴震：《戴震集》，《孟子字义疏证》下，《权》，上海：上海古籍出版社1980年，第328页。

③ [宋]程颐、程颐：《二程集》第3册，《周易程氏传》卷3，第908页。

内传》中指出：

拟圣人于阴阳之气数，则各有道矣。圣人者，非必于阴阳而刻肖之也。阴阳与万物为功而不与同忧，圣人与万物同忧而因以为功。故匿而不给之患，阴阳不患，而圣人患之。推移往来，阴阳以无涯而递出；博施忘己，圣人以有涯而或病。圣人节宣五行而斟酌用之，同之以有功，异之以有忧，权其施于仁义，止其事于知能，“长裕而不设”，因以兴利，亦可尽才以配阴阳矣。故益者，圣人忧患之卦也。^①

在生存资源高度垄断的专制时代，且不说“日用而不知”的平民百姓只能充当任人宰割的“黔首”，即使是“见仁见智”的圣人，除了自然智能外，也只有“权其施于仁义”的柔弱伎俩。

义理易学的阴阳损益观，充分体现了中国古代思想家的软弱与无奈。他们连篇累牍地讲述“阴阳五行”，其实都是随机应变的方便法门，目的在于“立体以达权”^②，“随时变易以从道”，也就是“时止则止，时行则行，动静不失其时”^③的时机化生存策略。

张祥龙教授在《从现象学到孔夫子》一书中，对《周易》的天时观进行了现象学解读，以求激活“中国古学的当代生命”。他认为，中国古代敏锐的思想家都明白这样的道理：终极真实不能对象化和观念化，而居间发生的“时机化”存在，不论是在阴阳之间、虚实之间、奇正之间、过与不及之间，还是在有无之间、言与不言之间，

① [清]王夫之：《周易外传》卷3，《益》，第100页。

② [清]王夫之：《周易外传》卷3，《损》，第97页。

③ [唐]孔颖达：《周易正义》卷5，《艮·彖传》，分第50页，总第62页。

即“在一切可观念式地把握的两极之中”，都没有“范畴”、“概念”的中心地位，只有“中道”、“中庸”或“大象”等随机变易表现^①。

确实如此，随时变易和当机立断的“机变”智慧，是整个中华易学的价值精髓和道德法宝。随时变易又称“时义”，当机立断又称“见几而作”。它们都是活灵活现的生命智慧和生存谋略，具有时机化和境域性的非言说特征，往往不是名相能够固化的抽象观念，也不是类比可以捕捉的逻辑范畴。而不用范畴和概念，我们这些“现代人”(modern man)几乎不能思维，无法言说，除非受过现象学还原的特殊训练，或者具有不落言筌的直觉思维。因此，《周易》的“时义”和“见几”，早已超越了传统易学的诠释体例，也远远超越了现代学术的理论思维。这些活生生的《周易》趋避策略，只能随着生命之流的激荡而不断感悟。到此为止，笔者的义理易学研究已走到了“山重水复疑无路”的尽头，又重新回到望洋兴叹的出发点上。

^① 张祥龙：《从现象学到孔夫子》，北京：商务印书馆 2001 年，第 283 页。

结语 浑沌之死

不管《周易》是“卜筮之书”，还是“哲学之书”，无论“易学”是“象数之学”，还是“义理之学”，海内外经久不衰的“周易热”，其热力源泉始终在于“卜以决疑”的吉凶趋避与祸福占断；学术界方兴未艾的“科学易”，其凝聚焦点一直环绕“未卜先知”的随机决策或趋势预测。

毋庸讳言，神秘的筮占技术既是《周易》文本得以创作、雅俗共赏的文化背景，也是《周易》经典赖以传承、显赫千年的历史因缘。试问，倘若《周易》不是“卜筮之书”，又怎么能逃过秦始皇焚烧的劫数与厄运？如果“易学”不是“长于卦筮”、“专说阴阳灾异”，那么刘汉王朝怎么会在“独尊儒术”时，将善于“筮卜之事”的施雠、孟喜、梁丘贺和京房封为博士，列于学官？如果“易类”经典不能“寓教于卜筮”，《易》之为书不能“推天道以明人事”，那么唐太宗李世民怎么会敕令国子祭酒孔颖达编撰《周易正义》，明成祖朱棣怎么会诏命翰林院学士胡广纂修《周易大全》，清圣祖康熙怎么会传旨文渊阁大学士李光地编纂《周易折中》，清高祖乾隆怎么会在加紧制造文字狱的同时，既御纂《周易述义》，表彰千古易学，又钦定《四库全书》，发明圣人“立教牖民”的宗旨？

平心而论，《周易》之所以能成为“五经之原”，位居于“十三经”之首，与其说得益于精深的道德意蕴和玄奥的象数原理，不如说植

根于神秘的奇偶筮法和诡异的阴阳占候。诚如日本学者金谷治在《易的占筮与义理》中所言：“《易》作为义理之书，对占筮进行了合理的解释。”因此，《周易》的奇迹，是“宗经”时代的解释学奇迹。神秘的筮占巫术通过义理化的精心诠释，不断获得微妙的道德寓意和广博的哲理蕴涵，从而能够平步青云，冠冕堂皇地跻身学宫，登上首屈一指的经典宝座。与此同时，万能的阴阳五行借助筮占的实测经验，逐渐成为无孔不入的宇宙模型和无所不包的本体建构，从而可以逍遥“法”外，和光同尘地浪迹江湖，化作“万法归一”的民间信仰。筮占与义理的双向互动，彼此援引，不仅使《周易》成了智慧启迪和愚昧迷信的奇妙混合，而且也使“易学”变成了以其昏昏使人昭昭的哲人之石，以其冥冥使人赫赫的通灵宝玉。

一部中华易学史，实质上是学术思想的“石头记”，是民族精神的“红楼梦”。在其漫长而曲折的演变过程中，易学论坛持续上演卜筮文化道德“祛魔”和伦理“着魔”、巫史传统理性“脱魅”和悟性“返魅”的协奏曲。朱熹在《语类》里曾经说过：“《易》所以难读者，盖《易》本是卜筮之书，今却要就卜筮中推出讲学之道，故成两节工夫。”确实如此，要让本来专为趋避吉凶、占断利害、预知祸福而创作的卜筮手册，一跃成为论证纲常伦理秩序、阐明仁义道德规范的儒教经典，其理论思维的高难程度，丝毫不比青铜时代巫觋沟通天地、萨满感应鬼神容易多少。

事实上，在唐宋古文运动和宋明新儒学思潮中，“疑经”的矛头首先指向《周易》，特别是其中哲理水平较高的《系辞》。欧阳修的《易童子问》和朱熹的《周易本义》，虽然理性思索的维度不完全相同，但力求贯彻“易学启蒙”的怀疑态度和批判精神，却毫无二致。经过朱熹的卓越努力，传统经学顺利完成了从“五经”到“四书”的诠释文本转换，《周易》的经典地位受到了前所未有的学术挑战。

但是，明清两朝的皇亲国戚和王公大臣，多数是萨满巫术的虔

诚信徒。在他们的盲目推崇下，已退居二线的“卜筮之书”又以“大全”、“折中”、“述义”等钦定方式和御纂体例，重新渲染上皇家权威经典的神圣光环。不过，从近代国学大师康有为、章太炎、王国维等人的治学兴趣中，仍然可以看出，在宋明以后，《周易》逐步退出高雅学术圈，成为野鹤老人等江湖术士随意增删的“卜易”手册，仿佛又回到青铜时代的原始文化语境。

近代国学大师，对《周易》不屑一顾，他们宁可钻研甲骨文，也不愿诠释卦爻辞。现代知名的国学研究者，坚信《周易》只是“卜筮之书”，里面虽有殷周时期的历史故事，也不乏朴素的辩证哲理和古老的生活经验，但肯定不是哲学经典，无法与亚里士多德(Aristotle, 384~322 B. C.)的《形而上学》(*Metaphysica*)相提并论。如果《周易》真像有些学者推崇的那样，是“穷理尽性以至于命”的“哲学之书”，是“广大蕃备，包含万理”的“文化奇葩”，传统易学“涵盖了宇宙之阴阳消长，万物之刚柔变化，人生之道德准则”，是其他任何古代学问都不可比拟的“大道之原”，那么，为何近现代国内外一流的哲学家和思想家，居然没有人甘当“易学大师”？

在“假作真时真亦假”的经学时代，易学只是“空底物事”、“极难理会底物事”，只是“悬空说出”许多“龙非真龙”的假言命题。这套凭空说出的意义和道理，其实只是现代逻辑所说的命题函项(proposition function)，即已故中国哲学史家冯友兰先生所说的“空套子”。充其量，它们仅是类比推理的象数模型或阴阳拟议的逻辑结构，压根儿就没有说出任何有实质意蕴的真理内涵。可是，在逻辑思维不自觉的古代语境，多数学者以假充真，有意或无意地将概念法相实体化。易学虚拟的各种名堂，诸如“太极”、“阴阳”、“刚柔”、“健顺”，居然变为宇宙的本原和价值的本体，成了“极好至善底道理”。而人的自然本能、生理需要和心理欲望，反倒成了“全无巴鼻”的事情，一定要“损之又损”，“克之又克”，不到“私欲净尽，

天理流行”，誓不罢休。

根据笔者的研究，传统易学的所有义理都是从《周易》以外的其他文献中援引进来的“客户”。这些被统摄进去的思想学说，很快就被编码入档，稀释冲淡，与卜筮文化的祭祀“遗存”浑然一体，和巫史传统的鬼神“痕迹”同流合污，因失去原有的生存语境蜕变成“无形影底物”。这不禁使人联想到民间传说中的“吸血鬼”，虽能摄取一切生命的灵魂，却没有自身独立的位格。周予同先生称包括易学在内的传统经学为“僵尸”，实为精辟。

作为寄生态的传统经学，义理易学和象数易学一样，既不忠实地贯彻伏羲“仰观俯察”的原创精神，也不真诚地履行文王“明夷待访”的忧患意识，而只是企图通过“训诂章句”或“微言大义”，竭力开拓“光宗耀祖”的名利之路。从积极的意义上讲，中华易学只是古代知识信息的“回收站”，是古典理论学说的“集散地”，是学者话语权力和帝王政治权力的“交易所”。从消极的意义上说，传统易学是“神道设教”的高级巫术，是“觉世牖民”的专制策略，是让儒者皓首穷经、毕生一事无成的“戮心”大法。用王阳明的话说，这正是所谓“以学术杀天下后世”的“病狂丧心”之举！

庄子在《应帝王》中，曾讲过一则非常有趣的寓言故事。他说，“南海之帝”名儵，“北海之帝”名忽，他们经常到“中央之帝”浑沌那里做客。浑沌招待得非常周到，尽善尽美。儵、忽二帝总想感谢浑沌，却苦于无以回报。因为浑沌“以合和为貌”，是“全体大用”，涵摄万有，无所不包。不久，他们以“人”作为参照坐标，终于发现了浑沌的生理缺陷。他居然没有灵长类的视听感觉器官和饮食呼吸系统，即高等生物同外界交换质能信息的“七窍”。于是，儵、忽二帝开凿浑沌，每天营造一窍，以此报答浑沌的“甚善”恩德。结果事与愿违，七窍凿成，浑沌死去。

这则“浑沌之死”的寓言故事，有助于说明中华易学的生存困

境。不管人们是否情愿,能否接受,广大悉备的“易道”,包含万理的“易学”,无所不有的“易经”,其实正是道德理想境域的“中央之帝”,是传统学术分类不成熟的“浑沌之地”。尽管在这位浑沌大帝的善待下,诸子百家竞相争鸣,三教九流和睦相处,君子小人相忘于“道术”,中国古代学术绵延千年,不绝如缕,也曾出现过“几度夕阳红”的辉煌时代,但是,浑沌只是有序之源,并非秩序之道。根据非线性物理学(nonlinear physics)原理,从“浑沌之地”到“秩序之道”,必须经过信息的随机涨落和结构的对称破缺,才有可能开拓出一条从低级到高级、从简易到复杂、从蒙昧到文明的超越之路。

从这个意义上讲,只有强制“中央之帝”退位隐遁,听任“浑沌”七窍流血而死,迫使“易学”逻辑终结,中国学术思想才能彻底走出中世纪“无法无天”的巨大阴影,告别经学时代“唯我独尊”的霸道作风,学会玩有规则的概念游戏,讲负责任的逻辑假说,不再以“意见”冒充“天理”,以“梦幻”僭越“天命”,严格遵循哥德尔不完全性定理,敢于对自家的学说进行论域限制和前提批判,勇于接受实事和问题的证伪检验。只有这样,科学大厦才能从“孔家店”的废墟中拔地而起,民主精神才能从“义理学”的僵尸下起死回生。

“浑沌之死”意味着中华易学的历史终结。在“五四”新文化运动之后,有关《周易》经典的学术研究,都属于知识考古学的怀旧范畴。形象地说,现代学术语境中的《周易》研究,只是缅怀“中央之帝”的追思文稿,只是纪念“浑沌之死”的哲理悼词。这部《义理易学研究》,也应作如是观,如是想,如是评说。

参考文献

一、古典文献

1. [魏] 王弼:《周易注》,楼宇烈:《王弼集校释》本,北京:中华书局,1980
2. [魏] 王弼:《周易略例》,楼宇烈:《王弼集校释》本,北京:中华书局,1980
3. [唐] 孔颖达:《周易正义》,《十三经注疏》本,北京:中华书局,1980
4. [唐] 孔颖达:《尚书正义》,《十三经注疏》本,北京:中华书局,1980
5. [唐] 孔颖达:《毛诗正义》,《十三经注疏》本,北京:中华书局,1980
6. [唐] 孔颖达:《春秋左传正义》,《十三经注疏》本,北京:中华书局,1980
7. [唐] 贾公彦:《周礼注疏》,《十三经注疏》本,北京:中华书局,1980
8. [唐] 李鼎祚:《周易集解》,北京:中国书店影印本,1984
9. [宋] 欧阳修:《易童子问》,《欧阳永叔集》中册,上海:商务印书馆,1936
10. [宋] 程颐:《周易程氏传》,《二程集》第3册,北京:中华书局,1981
11. [宋] 苏轼:《东坡易传》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990
12. [宋] 朱熹:《周易本义》,世界书局影印本,上海:上海古籍出版社,1987
13. [宋] 朱熹:《四书章句集注》,《新编诸子集成》本,北京:中华书局,1983
14. [宋] 朱震:《汉上易传》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990
15. [宋] 杨万里:《诚斋易传》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990
16. [宋] 杨简:《杨氏易传》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990
17. [宋] 王应麟:《困学纪闻》,沈阳:辽宁教育出版社,1998
18. [元] 吴澄:《易纂言》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990
19. [元] 董真卿:《周易会通》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990

20. [明] 来知德:《周易集注》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990
21. [清] 王夫之:《周易内传》,《船山全书》第1册,长沙:岳麓书社,1988
22. [清] 王夫之:《周易内传发例》,《船山全书》第1册,长沙:岳麓书社,1988
23. [清] 王夫之:《周易大象解》,《船山全书》第1册,长沙:岳麓书社,1988
24. [清] 王夫之:《周易外传》,北京:中华书局,1977
25. [清] 王夫之:《周易稗疏》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990
26. [清] 黄宗羲:《易学象数论》,《黄宗羲全集》第9册,杭州:浙江古籍出版社,1992
27. [清] 李光地:《御纂周易折中》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990
28. [清] 惠栋:《周易述》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990
29. [清] 惠栋:《易汉学·易例》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990
30. [清] 毛奇龄:《仲氏易》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990
31. [清] 毛奇龄:《春秋占筮书》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1990
32. [清] 李道平:《周易集解纂疏》,潘雨廷点校本,北京:中华书局,1994
33. [清] 孙星衍:《周易集解》,成都:成都古籍书店,1988
34. [清] 陈梦雷:《周易浅述》,上海:上海古籍出版社,1983
35. [清] 江慎修:《河洛精蕴》,北京:学苑出版社,1989
36. [清] 永瑢、纪昀:《四库全书总目提要》(点校本),海口:海南出版社,1999
37. [清] 皮锡瑞:《经学通论》,北京:中华书局,1954
38. [清] 章学诚:《文史通义》,沈阳:辽宁教育出版社,1998

二、研究论著

1. 闻一多:《周易义证类纂》,成都:巴蜀书社,2003
2. 杨树达:《周易古义》,《杨树达文集》之十三,上海:上海古籍出版

- 社,1991
3. 钱锺书:《管锥编》第1册,北京:中华书局,1979
 4. 尚秉和:《周易尚氏学》,北京:中华书局,1980
 5. 杭辛斋:《学易笔记·读易杂识》,沈阳:辽宁教育出版社,1997
 6. 熊十力:《体用论》,北京:中华书局,1994
 7. 苏渊雷:《易学会通》,郑州:中州古籍出版社,1985
 8. 周善培:《周易杂卦证解》,上海:上海书店,1990
 9. 贾丰臻:《易之哲学》,上海:上海书店,1990
 10. 钱穆:《朱子新学案》(中),成都:巴蜀书社,1987
 11. 高亨:《周易古经今注》,北京:中华书局,1984
 12. 高亨:《周易大传今注》,济南:齐鲁书社,1998
 13. 高亨:《周易杂论》,济南:齐鲁书社,1979
 14. 李镜池:《周易探源》,北京:中华书局,1978
 15. 李镜池:《周易通义》,北京:中华书局,1981
 16. 张立文:《周易思想研究》,武汉:湖北人民出版社,1980
 17. 张立文:《帛书周易注释》,郑州:中州古籍出版社,1992
 18. 刘大钧:《周易概论》,济南:山东人民出版社,1986
 19. 徐志锐:《周易大传新注》,济南:齐鲁书社,1986
 20. 黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海:上海古籍出版社,1989
 21. 张善文:《象数与义理》,沈阳:辽宁教育出版社,1993
 22. 金景芳:《学易四种》,长春:吉林文史出版社,1987
 23. 吕绍纲:《周易阐微》,长春:吉林大学出版社,1990
 24. 唐明邦:《周易评注》,北京:中华书局,1995
 25. 周振甫:《周易译注》,北京:中华书局,1991
 26. 张吉良:《周易通演》,济南:齐鲁书社,1999
 27. 邓球柏:《周易的智慧》,石家庄:河北人民出版社,1991
 28. 邓球柏:《帛书周易校释》(增订本),长沙:湖南出版社,1996
 29. 邢文:《帛书周易研究》,北京:人民出版社,1997
 30. 蔡尚思:《周易思想要论》,长沙:湖南教育出版社,1991

31. 刘瀚平:《周易思想探微》,台北:商鼎文化出版社,1997
32. 陈鼓应:《易传与道家思想》,北京:三联书店,1996
33. 詹石窗:《易学与道教思想关系研究》,厦门大学出版社,2001
34. 王仲尧:《易学与佛教》,北京:中国书店,2001
35. 朱伯崑:《易学哲学史》上册,北京:北京大学,1986
36. 朱伯崑:《易学哲学史》中册,北京:北京大学,1988
37. 朱伯崑:《易学哲学史》第3卷,北京:华夏出版社,1995
38. 朱伯崑:《易学哲学史》第4卷,北京:华夏出版社,1995
39. 董光璧:《易学科学史纲》,武汉:武汉出版社,1993
40. 廖名春、康学伟、梁韦弦:《周易研究史》,长沙:湖南出版社,1991
41. 廖明春:《〈周易〉经传与易学史新论》,济南:齐鲁书社,2001
42. 郑万耕:《易学源流》,沈阳:沈阳出版社,1997
43. 李申:《周易之河说解》,北京:知识出版社,1992
44. 胡道静:《周易十日谈》,上海:上海书店,1992
45. 孙剑秋:《易理新研》,台北:台湾学生书局,1997
46. 郭熙谋:《易理精微》,台北:益群书店,1996
47. 朱邦复:《易理探微》,台北:时报文化出版企业公司,1995
48. 傅隶朴:《周易理解》,台北:台湾商务印书馆,1981
49. 张吉良:《周易哲学和古代社会思想》,济南:齐鲁书社,1998
50. 唐力权:《周易与怀德海之间:场有哲学序论》,沈阳:辽宁大学出版社,1997
51. 刘纲纪:《周易美学》,长沙:湖南教育出版社,1992
52. 王振复:《周易的美学智慧》,长沙:湖南出版社,1991
53. 周山:《周易文化论》,上海:上海社会科学院出版社,1994
54. 余敦康:《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》,上海:学林出版社,1997
55. 汪学群:《王夫之易学——以清初学术为视角》,北京:社会科学文献出版社,2002
56. 唐明邦、罗炽、张武、萧汉民:《周易纵横录》,武汉:湖北人民出版社

- 社,1986
57. 黄寿祺、张善文:《周易研究论文集》第1辑,北京:北京师范大学出版社,1987
58. 黄寿祺、张善文:《周易研究论文集》第2辑,北京:北京师范大学出版社,1989
59. 黄寿祺、张善文:《周易研究论文集》第3辑,北京:北京师范大学出版社,1990
60. 黄寿祺、张善文:《周易研究论文集》第4辑,北京:北京师范大学出版社,1990
61. 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,北京:中华书局,1988
62. 陈全力:《周原与周文化》,上海:上海人民出版社,1988
63. 张光直:《商文明》,沈阳:辽宁教育出版社,2002
64. 张光直:《中国青铜时代》,北京:商务印书馆,1983
65. 张光直:《中国青铜时代》,北京:商务印书馆,1999
66. 张光直:《古代中国考古学》,沈阳:辽宁教育出版社,2002
67. 张光直:《美术、神话与祭祀——通往古代中国政治权威的途径》,沈阳:辽宁教育出版社,1988
68. 张光直:《青铜挥麈》,上海:上海文艺出版社,2000
69. 李学勤:《失落的文明》,上海:上海文艺出版社,1997
70. 江林昌:《夏商周文明新探》,杭州:浙江人民出版社,2001
71. 王晖:《商周文化比较研究》,北京:人民出版社,2000
72. 杨宽:《西周史》,上海:上海人民出版社,2003
73. 林惠祥:《文化人类学》,北京:商务印书馆,1991
74. 李零:《中国方术考》(修订本),北京:东方出版社,2001
75. 高国藩:《中国巫术史》,上海:三联书店,1999
76. 宋会群:《中国术数文化史》,郑州:河南大学出版社,1999
77. 俞晓群:《数术探秘》,北京:三联书店,1994
78. 李学勤:《简帛佚籍与学术史》,南昌:江西教育出版社,2001
79. 刘乐贤:《简帛数术文献探论》,武汉:湖北教育出版社,2003

80. 吴文俊,李迪:《中国数学史大系》第1卷,北京:北京师范大学出版社,1998
81. 代钦:《儒家思想与中国传统数学》,北京:商务印书馆,2003
82. 欧阳维诚:《周易的数学原理》,武汉:湖北教育出版社,1993
83. 刘大钧:《纳甲筮法》,济南:齐鲁书社,1995
84. 刘大钧:《象数易学研究》第1辑,济南:齐鲁书社,1996
85. 刘大钧:《象数易学研究》第2辑,济南:齐鲁书社,1997
86. 林忠军:《象数易学发展史》第1卷,济南:齐鲁书社,1994
87. 林忠军:《象数易学发展史》第2卷,济南:齐鲁书社,1998
88. 张其成:《象数易学》,北京:中国书店,2003
89. 刘玉建:《两汉象数易学研究》,南宁:广西教育出版社,1996
90. 刘玉建:《中国古代龟卜文化》,桂林:广西师范大学出版社,1992
91. 刘瀚平:《宋象数易学研究》,台北:五南图书出版公司,1994
92. 陈杰思:《中华义理》,昆明:云南人民出版社,2001
93. 刘长林:《中国系统思维:文化基因的透视》,北京:中国社会科学出版社,1990
94. 王维贤、李先焜、陈宗明:《语言逻辑引论》,武汉:湖北教育出版社,1989
95. 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,北京:三联书店,1996
96. 陈来:《古代思想文化的世界:春秋时代的宗教、伦理与社会思想》,北京:三联书店,2002
97. 朱维铮:《周予同经学史论著选集》,上海:上海人民出版社,1983
98. 朱维铮:《中国经学史十讲》,上海:复旦大学出版社,2002
99. 吴雁南、秦学颀、李禹阶:《中国经学史》,福州:福建人民出版社,2001
100. 黄爱平:《四库全书纂修研究》,北京:中国人民大学出版社,1989

三、翻译文献

1. [英] 詹·弗雷泽:《金枝精要——巫术与宗教之研究》,刘魁立编译,上海文艺出版社,2001
2. [法] 列维-斯特劳斯:《野性的思维》,李幼蒸译,北京:商务印书

馆,1987

3. [法] 列维-布留尔:《原始思维》,丁由译,北京:商务印书馆,1997
4. [英] 爱德华·泰勒:《原始文化》,连树声译,上海:上海文艺出版社,1992
5. [日] 金谷治:《易的占筮与义理》,于时化译,济南:齐鲁书社,1990
6. [英] 理雅各:《周易》,汉英对照本,长沙:湖南出版社,1993

四、外文资料

1. Carol K. Anthony: *A Guide to the I Ching*, Massachusetts: Anthony Publishing Company, 1982
2. S. J. Marshall: *The Mandate of Heaven: Hidden History in the Book of Changes*, Surrey: Curzon Press, 2001
3. H. Wilhelm and R. Wilhelm: *Understanding the I Ching: the Wilhelm Lectures on the Book of Change*, Princeton: Princeton University Press, 1995
4. B. B. Walker: *The I Ching, or, Book of Changes: A Guide to Life's turning points*, London: Piatkus, 1992
5. Ch. Market: *I Ching: Ancient Wisdom for Modern Decision-making*, New York: Weatherhill, 1998
6. E. L. Shaughnessy: *I Ching: The Classic of Changes*, New York: Ballantine Books, 1996

[General Information]

书名=周易义理学

作者=祁润兴著

页数=356

SS号=11919254

出版日期=2007.5